Inquisición española: poder político y control social

Bartolomé Bennassar





Torturas, brujas, hogueras, intolerancia y fanatismo son algunas de las imágenes que la Inquisición española (1479-1834) dejó en la mente de las personas. Pero la célebre Institución fue algo más que eso. Este libro se enfrenta con la mitología tradicional para ofrecernos una visión más profunda del más eficaz de los tribunales españoles: la de un prodigioso instrumento de poder político y control social al servicio del Estado centralista, la de una hábil policía política que, a través de una inexorable pedagogía del terror, persiguió siempre el objetivo de asegurar la continuidad de la estructura política establecida, de reproducir un modelo social, religioso y sexual tridentino, y de mantener por el temor a la represión el reino de la sumisión y del conformismo.



Bartolomé Bennassar

INQUISICIÓN ESPAÑOLA: PODER POLÍTICO Y CONTROL SOCIAL

ePub r1.0
Titivillus 15.02.2020

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *L'inquisition espagnole. XVe-XIXe siècle*

Bartolomé Bennassar, 1979

Con la colaboración de Catherine Brault-Noble, Jean-Pierre Dedieu, Claire Guilhem, Marie-José Marc y Dominique Peyre

Traducción: Javier Alfaya

Editor digital: Titivillus

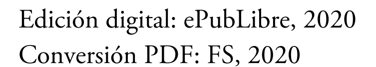
ePub base r2.1











Edición digital: ePubLibre, 2020
Conversión PDF: FS, 2020

ÍNDICE

Introducción

Como el crimen, la Inquisición continúa fascinando a nuestros contemporáneos y la evocación del Estado totalitario cuya ideología se impone a la gente desde la infancia, y donde cualquier disidencia supone represión, marginación y aislamiento, implica casi inevitablemente referirse a la Inquisición. Esa referencia, que obedece a una lógica profunda cuya justicia no se puede discutir, va acompañada, sin embargo, la mayor parte de las veces, de imágenes estereotipadas que requieren una revisión completa. Un análisis del vocabulario referido a la Inquisición, realizado según los métodos cuantitativos modernos, arrojaría probablemente su índice de frecuencias más elevado en palabras como las siguientes: Torquemada, intolerancia, fanatismo, tortura, hoguera… La Inquisición fue algo muy distinto, aunque haya, sido eso también durante los treinta primeros años de su historia.

La bibliografía sobre la Inquisición es enorme. Cuando Emil van der Vekene empezó la tarea de publicar esa bibliografía en 1963 se encontró con 1.950 títulos: se dio cuenta también que esa bibliografía crecía al ritmo de la producción impresa sin señal de la menor aminoración, lo que atestiguaba el profundo interés que la opinión del mundo cultivado concedía a esta institución. ¡629 títulos pertenecían al siglo XIX pero eran ya 739 los publicados entre 1900 y 1961! Los autores son de nacionalidades muy diversas: evidentemente españoles, pero también italianos, franceses, portugueses, alemanes, austríacos, ingleses, norteamericanos, chilenos, y entre ellos historiadores israelitas como Baer o Roth, por citar sólo a los más notables.

Pero desde la publicación de Van der Vekene el flujo de trabajos concernientes a la Inquisición no ha hecho más que crecer

y algunos de ellos han encontrado un público considerable: el libro de Henry Kamen, aparecido en 1965, *History of the Spanish Inquisition*, que no aportó ninguna revelación excepcional pero que aparecía como una puesta al día clara y completa y que reflejaba bien la nueva tendencia de interpretación sociológica de la institución, fue traducido a casi todas las lenguas europeas. Obras importantes dedicadas total o parcialmente a la Inquisición han sido publicadas por los españoles A. Domínguez Ortiz, J. Caro Baroja, V. Palacio Atard, S. Pérez Vilarino, R. García Cárcel y, muy recientemente, por M. García Arenal; o por los franceses A. Sicroff y L. Sala-Molins, por no citar más que a los principales; y artículos también muy importantes del danés G. Henningsen y el francés J.-P. Dedieu. Es cierto que estas obras, salvo la de Ricardo García Cárcel y los artículos de Dedieu y Henningsen, no se refieren en general más que a las relaciones entre la Inquisición y una sola categoría de sus posibles víctimas: los judaizantes, los moriscos o las brujas, por ejemplo.

Ahora bien, a pesar de esta floración de publicaciones, no dudo en afirmar que nuestro libro es nuevo, que renueva en profundidad el conocimiento de la Inquisición. Pero también será superado, incluso parecerá caduco, dentro de una decena de años. Veamos el cómo y el porqué.

La obra más completa que se ha escrito sobre la Inquisición española, la del norteamericano Henry Charles Lea, publicada en Nueva York en 1906-1907 con el título *A History of Spanish Inquisition* (4 volúmenes), no ha sido superada en un cierto número de aspectos o no lo ha sido más que muy accesoriamente en puntos de detalle. Esto es particularmente cierto con respecto al funcionamiento del tribunal y sus procedimientos; también lo es con respecto a esos personajes esenciales que son los inquisidores, sobre los cuales —se lamentaba recientemente Julio Caro Baroja— no sabemos casi nada.

Por otra parte, nadie se ha ocupado realmente de esa variable, tan primordial sin embargo en la investigación histórica, como es la cronología, o, si se prefiere, la periodización. La Inquisición española duró tres siglos y medio (1479-1834). ¿Cómo imaginar que se mantuviera siempre igual durante un período tan largo?

Por último, y sea cual fuere la calidad, a veces excelente, de sus investigaciones, la mayor parte de los autores que han escrito recientemente sobre la Inquisición han seguido un camino que yo calificaría de tradicional, ya que la institución en sí no ha sido el verdadero objeto de su estudio. Lo que les interesa sobre todo es la suerte de la minoría religiosa perseguida por la Inquisición: los criptojudaizantes, los moriscos, los protestantes, los quietistas… O bien una categoría muy particular, como las brujas. A despecho de dos capítulos importantes de H. C. Lea, nadie se ha dado cuenta de que, a partir de 1530, fueron los cristianos viejos quienes constituyeron, por diversos motivos, el objetivo preferido del célebre tribunal.

Ahora bien, las condiciones de la investigación histórica consagrada a la Inquisición están en camino de transformarse de modo radical gracias a la aparición de una nueva generación de investigadores que han comprendido la necesidad de volver a las fuentes, de utilizar de manera exhaustiva las fuentes más nutridas y de abordarlas con una nueva mentalidad que yo llamaría etnológica.

Las cuatro personas en el mundo que, en la actualidad, conocen mejor las fuentes de la Inquisición española *stricto sensu* (porque dejo provisionalmente de lado los tribunales de América y de Sicilia) son dos españoles: Ricardo García Cárcel y Jaime Contreras; un danés, Gustav Henningsen; y un francés, Jean-Pierre Dedieu, que es uno de los autores de este libro.[1]

Ricardo García Cárcel se decidió a explotar la totalidad de la documentación de uno de los tribunales de los cuales, por fortu-

na, se ha conservado la mayor parte de los procesos. Se trata del tribunal de Valencia, sobre el que publicó un libro muy notable pero limitado al período anterior a 1530. Este autor prosigue sus trabajos sobre épocas posteriores, de manera que dispondremos dentro de unos años de un estudio exhaustivo sobre el tribunal de Valencia.

Jaime Contreras está haciendo una investigación comparable con respecto al tribunal de Galicia, el peor conocido de todos, pero al mismo tiempo puede ser considerado, con los mismos títulos que Gustav Henningsen, con el cual trabaja, como el «inventor» auténtico de las «relaciones de causas», aunque esas fuentes fueran conocidas antes de ellos. Han sido ellos los primeros en comprender el inmenso partido que se puede extraer de esas relaciones o resúmenes de procesos por las cuales disponemos de series si no completas al menos muy largas de todos los tribunales. Son ellos también los que han elaborado el método de explotación mediante ordenador de esas series, expuesto por Gustav Henningsen en un artículo muy sugestivo.[2] Al mismo tiempo, y ello no tiene nada de sorprendente si se tiene en cuenta que Henningsen es director del Museo del folklore danés, estos dos investigadores han iniciado un nuevo camino, sugerido por la extraordinaria riqueza de esas fuentes. Creo preferible ceder aquí la palabra a Gustav Henningsen:

> Aquellos que han trabajado en los archivos del Santo Oficio pueden dar fe de algo bien diferente.[3] Las actas de los procesos, según la naturaleza del delito, más bien nos recuerdan historiales médicos de una clínica psiquiátrica; a las notas de un psicólogo sobre las charlas con sus pacientes; a los detallados análisis de un sexólogo sobre comportamiento sexual anómalo; a las *field notes* de un antropólogo para retratar a un curandero y su clientela; a los *case studies* del sociólogo sobre normas y valores sociales tal como se reflejan en la charla cotidiana del pueblo en distintos niveles sociales; a los análisis fenomenológicos que el historiador de religiones hace de la fe y ritos de judíos o mahometanos; a la descripción de un historiador de la Iglesia de la vida de las comunidades luteranas, calvinistas o hugonotes; o al esfuerzo de un historiador de la literatura por interpretar la obra de un

poeta y relacionarla con la personalidad de éste o con las tendencias espirituales de la época…

Estas líneas son suficientes para dejar entrever lo que se puede esperar de las publicaciones de Henningsen y de Contreras cuando el ordenador les haya dado sus resultados y ellos hayan podido elaborarlos. Pero ocurre que, sin conocer entonces a estos dos autores, descubrí hace siete u ocho años el admirable filón de las relaciones de causas y el valor etnográfico de decenas de procesos considerados hasta aquí como vulgares porque no atañían más que al pueblo llano de las zonas rurales y de las ciudades en sus actividades más ordinarias, y realicé una primera utilización de esos materiales en *L'homme espagnol*.[4] Desde los años 1972-1975 orienté a aquellos estudiantes míos qué estaban dispuestos a esforzarse por leer una lengua extranjera y una escritura a veces difícil, hacia la explotación de esos procesos o de esas relaciones de causas. Uno de ellos, Jean-Pierre Dedieu, se lanzó a la ambiciosa aventura de redactar una tesis de doctorado de Estado y, desde hace tres años, estos documentos se han convertido en su alimento cotidiano.

Los trabajos de algunos de esos estudiantes me parecen de una novedad y calidad tales que habría considerado como una verdadera deshonestidad intelectual utilizarlos sin vincularlos directamente a la empresa. Porque no solamente descubrieron el material documental, sino que a partir del mismo formularon también hipótesis o ideas que son suyas totalmente. Catherine Brault-Noble descubrió el «Montaillou» judaizante de Alburquerque, en Extremadura, todavía vivo, aunque degradado, hacia 1565, ¡más de setenta años después de la conversión forzada! Marie-José Marc, aunque no descubrió el «Montaillou» musulmán de Hornachos, en Extremadura también, que ya era conocido anteriormente, encontró la fuente esencial que le concierne y describió la existencia de esa comunidad musulmana que, todavía en 1589, practicaba casi abiertamente el Islam. Do-

minique Peyre no sólo ha demostrado que en los años de 1573-1577, después de la guerra de Granada y a pesar de la deportación, los moriscos continuaban siendo muy numerosos en la parte oriental del reino de Granada, donde conservaban las prácticas musulmanas, en particular gracias a las mujeres, sino que además ha reconstruido, como lo ha hecho Jean-Pierre Dedieu en el caso del tribunal de Toledo, los mecanismos y los itinerarios de las visitas de los inquisidores, tan curiosamente descuidados por la historiografía.

Por su parte, Claire Guilhem ha definido la actitud de los inquisidores con respecto a los discursos femeninos con la ayuda de unos cuantos procesos de beatas, de los cuales hace un exhaustivo análisis, y de algunos casos de brujería. En cuanto a Jean-Pierre Dedieu, que es, en igual medida que yo, el descubridor de los documentos utilizados, ha establecido en principio, de manera casi definitiva, la cronología diferencial de la actividad del Santo Oficio. Luego ha mostrado cómo la Inquisición impuso pacientemente al pueblo cristiano las mismas creencias, los mismos discursos, los mismos comportamientos.

Es evidente, por otra parte, que yo solo no hubiera podido llevar a buen puerto esta tarea en el breve período de dos años. Había que leer millares de relaciones de causas, centenares de procesos, compulsar la correspondencia de la Suprema con los tribunales de provincias, utilizar por último los atestados de inspección no explotados por la historiografía. Además, queríamos que todas las Españas cupieran en nuestra investigación. Y si no llegamos del todo al final de nuestra búsqueda —puesto que utilizamos muy raramente y de segunda mano la documentación de los tribunales de Barcelona, Mallorca, Murcia y Galicia—, recurrimos en gran medida a los otros tribunales, especialmente a los tribunales de Llerena (Extremadura), Córdoba y Granada, cuya documentación estaba casi sin utilizar hasta el presente, al tiempo que el tribunal de Zaragoza nos proporcionaba la casi

totalidad de la documentación empleada en el capítulo 9. Sin duda hemos explotado menos Logroño, Sevilla y Valladolid que Cuenca, Toledo y Valencia. Pero ha sido porque estos tres últimos tribunales son los únicos que disponen, al menos de manera parcial, de las piezas completas de los procesos.

Sólo un equipo podía analizar y trabajar con un material documental tan abundante, tan denso. Hachette aceptó de entrada acoger el libro de un equipo aunque yo me haya esforzado, más allá de mi contribución original por garantizar la unidad de la obra.

A pesar de las aportaciones de Catherine Brault-Noble, de Marie-José Marc, de Dominique Peyre, así como también de la de Michel Hugonnet a propósito de los judaizantes de Alba de Tormes, la novedad de este libro no se refiere a la lucha de la Inquisición contra las minorías religiosas. En ese dominio la investigación había ido muy lejos y nuestros descubrimientos no podían ser más que complementarios. Se puede decir otro tanto de la relación entre Inquisición y brujería, renovada por Julio Caro Baroja, o del combate entre los hombres de la Ilustración y los del Santo Oficio, a propósito de lo cual nos conformamos con un rápido recordatorio.

Nosotros creemos haber ampliado, como antes lo había hecho Ricardo García Cárcel, la pista fecunda, pero prematuramente abandonada, que la historiografía del siglo XIX había abierto sobre el papel político de la Inquisición, prodigioso instrumento de control social al servicio del Estado monárquico. Este control suponía un dominio completo del territorio, cuyas modalidades han sido definidas. Pero estaba garantizado todavía más quizá por una presión psicológica tan fuerte que arrastraba al pueblo cristiano a un complicado juego de confesiones y de denuncias sin paralelo en la historia anterior al siglo XX y a las nuevas invenciones del Leviatán. La estrecha vinculación con el

aparato del Estado del cual era uno de los principales elementos, la ocupación del espacio y la impronta sobre los espíritus y los corazones, aseguraron la temible eficacia de la Inquisición mucho más que el empleo de la tortura, relativamente poco frecuente y generalmente moderada, o el recurso a la pena capital, excepcional a partir de 1500. Aquí presentamos cifras casi definitivas y nuestros cálculos concuerdan perfectamente con los de Gustav Henningsen, más elaborados todavía: de ahora en adelante las cuentas fantásticas y las omisiones piadosas son imposibles.

Este libro abre otras pistas, desconocidas, o casi, hasta ahora: la identidad, la carrera y el comportamiento «en el trabajo» de los inquisidores; el Santo Oficio y las mujeres, de lo que nada se ha dicho después de Lea, que dijo bien poco; la Inquisición y la fe popular, la de los cristianos viejos; la Inquisición y el sexo, finalmente, inmenso dominio por completo inexplorado.

El lector puede empezar este libro por donde le plazca. Sólo esperamos que una vez atrapado en lo más vivo de su curiosidad aceptará seguir, desde el principio al fin, el itinerario que le proponemos porque creemos que es a la vez el más cómodo y el más esclarecedor.

CAPÍTULO 1
LOS CUATRO TIEMPOS DE LA INQUISICIÓN

> Nos, N, por la miseración divina … Inquisidor General … confiando de las letras y recta consciencia de vos, N, … por la auctoridad apostólica a Nos concedida … vos facemos, constituimos, creamos e deputamos inquisidor apostólico contra la herética pravedad y apostasia en la inquisición de N, y su distrito y jurisdicción; y os damos poder y facultad … para que podades inquirir e inquirades contra todas y qualesquiera personas, ansí hombres como mugeres, vivos y defunctos, absentes e presentes, de qualquier estado, condición, prerrogativa, preeminencia y dignidad que sean, exentos y no exentos, vecinos y moradores que son o han sido en las ciudades, villas y lugares del dicho distrito que se hallaren culpantes, sospechosos e infamados en el delito y crimen de heregia y apostasia, y contra todos los fautores, defensores y receptatores de ellos; y para podáis facer y fagais contra ellos y contra cada uno de ellos vuestros procesos en forma debida de derecho según los sacros cánones lo disponen.

Así definían sus poderes la misión del inquisidor. Hubo constancia en los propósitos: durante más de tres siglos la fórmula no varió apenas. De 1480 a 1820 el objetivo sigue siendo el mismo: destruir la herejía. Pero ¿es esta definición jurídica suficiente para considerar a la Inquisición española como un todo geográfica y cronológicamente uniforme? Hubo constancia en los propósitos, es cierto, pero también se dio una constante adaptación a las condiciones del momento, a las condiciones locales. Y es que la España de los Reyes Católicos no es la de Felipe II, y todavía menos la de Carlos III, y Galicia no es Andalucía. De Granada a Logroño, de Felipe el Hermoso a Fernando VII, los tribunales reorientan su acción, readaptan sus medios en función de las circunstancias, en función de las directrices de los grupos de poder, en diálogo constante con la Iglesia, el Estado, los grupos de presión locales y nacionales, vigilando las grandes corrientes de pensamiento que recorren Europa. A fases de intensa actividad suceden momentos más tranquilos. Bajo el nombre de herejía se contemplan objetivos muy distintos según las épocas y

según los lugares. La táctica se modifica: al carácter itinerante de los comienzos sucede la sedentarización de la madurez. Se trata, pues, de una institución polimórfica. Sentimos la tentación de hablar de Inquisiciones, en plural.

Aquí nos proponemos poner el acento sobre esa diversidad. La tarea no es fácil. Tenemos historias generales de la Inquisición, pero todavía no disponemos de monografías sobre tribunales que nos serían indispensables para seguir en detalle esas transformaciones. Mientras esperamos que se concluyan los trabajos de un grupo de jóvenes investigadores dedicados al problema, nos limitaremos a presentar algunos aspectos de la cuestión.

EL NÚMERO DE PROCESOS

Y ante todo, ¿cuántas víctimas? Éste es el caballo de batalla de los partidarios y de los enemigos del Santo Oficio. A principios del siglo XIX, Llorente calculaba:

> *Año 1481*. No había tribunal en el reino de Castilla, sino en el de Sevilla; y consta por Mariana que murieron quemados más de dos mil; que otros tantos sufrieron en estatua la hoguera, por muerte o fuga de los individuos; que se reconciliaron diecisiete mil con penitencias y penas, de suerte que las víctimas de las tres clases llegaron a veintiún mil, en cuyo número no entran las que habría en el reino de Aragón, donde la Inquisición antigua ejercía su poder …
>
> *Año 1483*. Hubo en Sevilla, por el citado cálculo, 88 quemados en persona, 44 en estatua, 625 penitenciados; entre las tres clases 757 víctimas. La Inquisición de Córdoba comenzó en este año; y aunque tal vez las víctimas igualarían a las de Sevilla en su primer año, sin embargo reduciré su número a la décima parte, porque resulte más el sistema de moderación. Por consiguiente, supongo solamente 200 quemados en persona, 200 en estatua, 1.700 penitenciados; entre las tres clases 2.100 víctimas.[1]

Recurriendo unas veces a evaluaciones y otras a extrapolaciones, llegamos a 1808. Recapitulemos, con Llorente:

Recapitulación

Quemados en persona	31.912
Ídem en estatua	17.659
Penitenciados con penas graves	291.450
Entre todos	341.021

He aquí el comentario de Llorente: «Calcular el número de víctimas de la Inquisición es lo mismo que demostrar prácticamente una de las causas más poderosas y eficaces de la despoblación de España».[2]

Numerosos autores no han dudado en denunciar la falta de rigor de esas acrobacias estadísticas. Con razón. Pero su deseo de defender la memoria de la Inquisición de los crímenes que le imputaba Llorente sobresale más que la solidez documental de sus trabajos. Henry Charles Lea no sentía ninguna simpatía por el Santo Oficio. Pero su *History of the Inquisition of Spain*, resultado de cuarenta años de trabajo, continúa siendo, a pesar de los setenta años transcurridos desde su publicación, la obra más documentada sobre el tema. En numerosas ocasiones aborda el problema de la estadística de las sentencias. La estimación de Llorente es la única a la que concede algún interés, y es en función de ella como presenta sus propios resultados. Rechaza las extrapolaciones temerarias y se limita a comparar, punto por punto, algunas cifras que ha encontrado en las crónicas con las que da Llorente. El resultado es siempre el mismo: Llorente exagera enormemente.[3]

Confesemos que compartimos los escrúpulos de Lea y que los cálculos globales nos parecen bastante vanos. Nadie sabrá jamás, por falta de documentos, la cifra total de sentencias pronunciadas por la Inquisición. Los archivos centrales del Santo Oficio, los de la Suprema, que conservamos a partir de 1499, no dicen casi nada sobre ese punto hasta 1560. Mas allá, gracias a los informes anuales de actividad que cada tribunal debía enviar, las

relaciones de causas, conservadas totalmente en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, disponemos de una visión completa de la actividad de la Inquisición, bajo la forma de una ficha por proceso. Está en curso la explotación de ese enorme fichero y hemos utilizado en gran medida en este capítulo los primeros resultados que ha arrojado. Para antes de 1560 debemos volver a los archivos de los tribunales locales. Ahora bien, parecen haberse perdido, salvo los de Toledo, Cuenca y Valencia. El estudio sistemático de los fondos de Toledo nos permite presentar una curva de conjunto de los procesos de fe juzgados por este tribunal desde los orígenes hasta su abolición (1483-1820).[4]

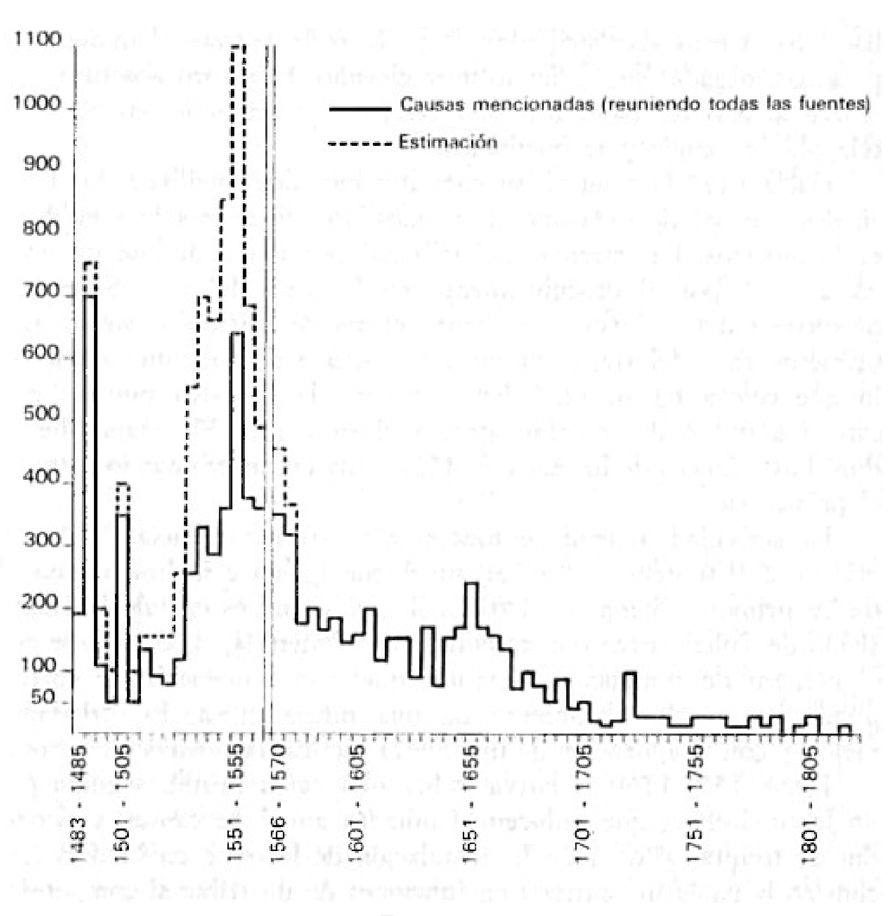


FIGURA 1

Causas de fe en la inquisición de Toledo. Totales por períodos quinquenales

Insistamos sobre el hecho de que antes de 1560 esta curva es una evaluación que consideramos, sin embargo, como razonablemente segura, al menos a grandes rasgos. Según esto la Inquisición de Toledo juzgó a más de 12.000 personas, a 17.000 contando a los reconciliados en período de gracia. Pero tampoco en este caso las cifras globales son lo que interesa, sino el aspecto general del gráfico.

Al comienzo se produce una actividad muy intensa (1483-1495), que se corresponde con la instalación del tribunal en Ciudad Real (1483), con su traslado a Toledo (1485) y un primer rastrillado de la zona: el Oficio persigue y aplasta a los núcleos judaizantes del arzobispado. Las batidas, que sorprenden a las comunidades grandes y poco desconfiadas, son muy productivas. El sistema de «reconciliación en período de gracia» posibilita espectaculares hornadas de varios centenares de condenados. El principio es el siguiente: cuando los inquisidores llegan a una población, los delincuentes disponen de un cierto plazo para denunciarse a sí mismos espontáneamente. En cuyo caso se les absuelve y se les reintegra al seno de la Iglesia, de donde su herejía les había hecho salir (reconciliación). Los inquisidores se contentan con imponerles alguna penitencia espiritual. Cada cual tiene lo suyo. La Inquisición porque así rompe el frente de silencio que podrían oponerle los sospechosos, ya que la denuncia de las propias faltas implica la denuncia de los cómplices; los que se denuncian porque están seguros de evitar así la hoguera y la confiscación de bienes que acompaña necesariamente a una reconciliación normal. Millares de sospechosos se aprovecharon de esas disposiciones en los primeros tiempos, lo que hincha las cifras de actividad de manera desmesurada. Pero incluso excluyendo (como nosotros hacemos) a esos «reconciliados en período de gracia» el número de personas juzgadas sigue siendo muy elevado. El récord absoluto pertenece al año de 1490 con 433

relajados (quemados) en persona, relajados en efigie y reconciliados.

Hacia 1495 la zona en su conjunto ha sido rastrillada, los principales centros de judaísmo destruidos, los dirigentes han huido o están muertos. La actividad del tribunal cae, reanimándose un poco hacia 1501 por el descubrimiento en Herrera del Duque de una profetisa judía y de un importante grupo de discípulos suyos. Los primeros años del siglo XVI presentan una actividad muy reducida, lo que coloca en su verdadero contexto la ofensiva política que estuvo a punto de triunfar sobre la Inquisición. El estancamiento duró hasta finales de los años de 1520; fue entonces cuando terminó el primer ciclo.

La actividad asciende entonces, para culminar hacia 1555 con más de 200 sentencias anuales, nivel que iguala e incluso rebasa el de los primeros tiempos del tribunal. Fue entonces cuando la Inquisición de Toledo tuvo una actividad más sostenida, si se la mide por el número de sentencias. Veremos que esta renovación se corresponde con el descubrimiento de una nueva presa, los cristianos viejos, y con la aplicación de una nueva táctica, las visitas en la zona.

Hacia 1555-1560 la curva indica una caída brutal, seguida por un lento declive, que reducen el número anual de causas a alrededor de treinta. ¿Por qué? La instalación de la corte en Madrid trae consigo la paulatina entrada en funciones de un tribunal competidor en la capital. Pero ese factor entró en juego tardíamente. La decadencia del sistema de visitas en la zona parece ser la causa inmediata del hundimiento, pero a su vez es consecuencia de un cambio más profundo en el trabajo inquisitorial, una modificación de la lista de los delitos considerados prioritarios, sobre la cual volveremos más adelante, y una modificación en la conducción de los procesos. El trabajo del Santo Oficio se hace infinitamente más sereno, más matizado, más cuidadoso en

cuanto a pesar exactamente la responsabilidad de cada acusado, de tratar de convertirlo, más de papeleo. Tanto que los tres inquisidores que tienen su sede en Toledo no consiguen más que con gran esfuerzo despachar un número de causas cuatro veces inferior al que dos de sus colegas liquidaban antes tranquilamente. Hacia 1630-1640 se acaba el segundo ciclo.

La intensa persecución que se abate sobre las comunidades de cristianos nuevos portugueses emigrados a Castilla a partir de 1580, especialmente la de Madrid, significa un ligero relanzamiento de la actividad en los años de 1640-1660, posiblemente más fuerte de lo que la curva hace suponer, si se tiene en cuenta la complejidad de los asuntos juzgados. Este fue el tercer ciclo. Luego todo se hunde hasta la inactividad casi completa del siglo XVIII.

Resumamos las lecciones que podemos extraer de todo esto. Primer punto: niveles de actividad muy diferentes según las épocas. Durante el siglo XVIII, tres o cuatro procesos anuales, en los años buenos; una treintena en la primera mitad del XVII; 200 a mediados del XVI; cerca de 50 en un solo año: 1490… En segundo lugar, un ritmo muy marcado, que se acentúa en los primeros tiempos y en los años centrales del siglo XVI y, de modo relativo, en los años centrales del XVII.

No pretendemos haber medido de esta manera las variaciones del conjunto de la actividad inquisitorial, ni las de su peso real en el país. Sabemos muy bien que las causas de fe no son más que una parte; que el tribunal juzga además las causas criminales donde están mezclados sus agentes; que hace investigaciones sobre la limpieza de sangre para su reclutamiento; pero que también, previo pago por cuenta de quien sea y actuando como una agencia semipública, controla la difusión de lo escrito, sobre todo; que influye así sobre múltiples aspectos de la vida española que no reflejan necesariamente las causas de fe. Pero, como pro-

claman las cartas de poder de los inquisidores y como repite la Suprema, los procesos de fe son el núcleo central del trabajo inquisitorial, no siendo lo demás sino actividades accesorias: «Ha parecido advertiros, señores, que es menester tener mucho cuidado con el despacho de las causas de fe, pues este es el principal despacho en que se ha de poner vigilancia», recuerda una carta del Consejo a los inquisidores de Toledo.

LOS OBJETIVOS PRINCIPALES

Explicar la marcha de la curva de actividad (véase la figura 2) nos ha obligado a hacer alusión a las diversas clases de «presa» que perseguía el Santo Oficio. Ocurre que los objetivos evolucionaban profundamente y que bajo el nombre de herejía se colocaron, según las épocas, cosas muy diferentes. Volvamos al caso toledano y distribuyamos los procesos cuyo tema conocemos según el tipo de delito, tomando, después de simplificarla, la clasificación que hacían los propios inquisidores.[5]

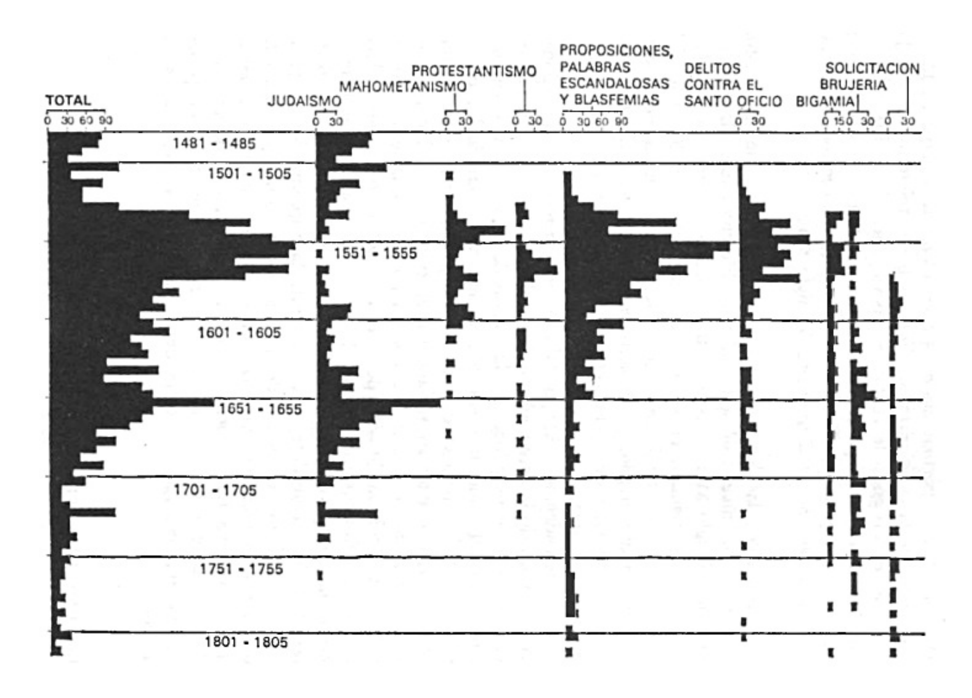


FIGURA 2

Inquisición de Toledo. Causas de fe y tipos de delito por periodos quinquenales

El simple enunciado de las categorías es revelador. Ante todo los delitos clásicos, sobre los que insisten habitualmente los historiadores del tribunal. En primer lugar, judaismo y mahometanismo, delitos típicos, cuando no exclusivos, de los cristianos nuevos, conversos o moriscos, delitos de minorías, delitos contra el cristianismo, signo de no asimilación en la sociedad dominante. Viene luego el protestantismo, al cual hemos añadido, ya que eran poco numerosos, los casos de alumbrados que hemos encontrado. He aquí también un rechazo del catolicismo romano, «herejía», pues, sin duda alguna. La presencia de una categoría llamada «delitos contra el Santo Oficio» no extrañará a quien conozca un poco los hábitos judiciales del Antiguo Régimen. Cada institución perseguía a las ofensas hechas a sus miembros, los insultos que se les dirigían, las intrusiones en sus competencias. Tres categorías de «heréticos» caracterizados, pues, y una categoría institucional. Hasta aquí no encontramos nada que no sea conforme a los fines declarados del tribunal.

¿Qué decir de los otros cuatro tipos de delitos? Bajo el vocablo «palabras escandalosas» reagrupamos lo que los inquisidores titulaban así, o «palabras heréticas» o «palabras erróneas», más las blasfemias y los sacrilegios. Esa clase es, pues, un conglomerado. Es difícil, en la práctica, separar los diversos componentes. Tal asunto será clasificado indiferentemente bajo uno u otro de esos rótulos, según los cambiantes hábitos de la época o el humor de los secretarios. Todos estos asuntos tienen, por otra parte, un punto en común: los delincuentes muy raramente tienen conciencia y voluntad de atacar a la fe. Palabras desafortunadas de un artesano o de un campesino mal informado, dudosa humorada después de una comida acompañada de abundantes libaciones, unas palabras contra un franciscano al que se ve con demasiada frecuencia husmear en la misma calle, son casi siem-

pre cristianos viejos los que las profieren, cuya fe y apego a la Iglesia no pueden ser discutidas. Lo mismo ocurre con los bígamos, los brujos (casi todos curanderos o echadores de cartas) y, *a fortiori*, los solicitantes, esos curas que se aprovechan de la confesión para invitar a sus penitentes *ad turpia*. Aquí seguimos hablando sólo de la corona de Castilla. ¡En la de Aragón habría que añadir a la lista la sodomía y el bestialismo! Por no decir nada de delitos secundarios como el abigeato, que fue en ciertos momentos competencia del Santo Oficio. ¿Por qué un tribunal encargado de reprimir la herejía se mezcla con tales futesas? ¿No hay ahí un abuso de poder que prueba la naturaleza intrínsecamente mala de la institución?

Es fácil escandalizarse y se ha hecho frecuentemente. Es fácil también silenciar el problema.[6] Que la Inquisición se haya interesado por todas esas cosas no es un accidente. El hecho tiene demasiado volumen. Todas estas categorías «no clásicas» reúnen de hecho el 55 por 100 de los procesos en Toledo en el siglo XVI —sin duda las dos terceras partes una vez efectuadas las correcciones necesarias teniendo en cuenta los documentos perdidos —, un 41 por 100 en el siglo XVII, un 55 por 100 en el XVIII. No se puede comprender la historia del Santo Oficio sin tener en cuenta este aspecto de su actividad, realmente menos prestigioso, menos dramático que otros, pero sin duda mayoritario. Esperamos demostrarlo en los capítulos siguientes.

Por el momento, volvamos a la evolución cronológica. Porque aquí también hubo ciclos. El primero va desde los orígenes hasta los alrededores de 1525. Es el de los judaizantes, que proporcionaron entonces la casi totalidad de los acusados conocidos: 99,18 por 100 en el siglo XV, para ser más precisos… y más del 91 por 100 en Valencia. Algunos escasos moriscos, algunos casos de oposición al tribunal, nada más. Este primer período se corresponde con gran exactitud con el primer ciclo de actividad que definimos en el pará grafo precedente.

Hacia 1525 se da un cambio profundo. Los judaizantes desaparecen, hasta el punto de que a mediados de siglo un inquisidor se queja de que ya no se encuentran. Por el contrario, toman el relevo los delitos de los cristianos viejos sin historia y dominan de modo absoluto hasta 1590, menos claramente hasta 1630. Son ellos, y especialmente el grupo de «palabras escandalosas», quienes dan la configuración de la curva total.

El mahometanismo, que nunca había tenido una gran importancia en Toledo, la adquiere circunstancialmente en el cambio de siglo debido a los acontecimientos nacionales. Sobre todo el judaísmo renace con la llegada de inmigrantes portugueses y recobra en la década de 1630 su antigua preeminencia. Hasta 1720-1725, fecha de la última gran caza antijudía que se dio en España, ocupó el papel central en la escena. ¿No fue el judaísmo el que proporcionó la mitad de los delincuentes en la segunda mitad del siglo XVII?

El siglo XVIII no exige ningún comentario particular.

Así, pues, proponemos sintetizar en cuatro tiempos la actividad de la Inquisición de Toledo. Dos períodos esencialmente antijudaizantes que encuadran un siglo de «palabras escandalosas», seguido de un siglo XVIII en el que el tribunal arrastra una existencia lánguida antes de morir a principios del siglo XIX. El tribunal fue siempre, pues, una institución antijudía, con la excepción de una etapa central de un siglo en la cual se volvió contra los cristianos viejos. En el momento de mayor actividad, precisamente.

¿Un modelo generalizable?

¿Volvemos a encontrar en otras partes esos cuatro tiempos que creemos discernir en Toledo? ¿Es representativo el caso de Toledo? La pregunta hubiera quedado sin respuesta hace sólo dos años. Gracias a un conjunto de trabajos recientes, nos es po-

sible hoy aportar algunos elementos de respuesta. Procedamos fase por fase.

El primer tiempo (1483-1525) parece encontrarse en todos los sitios. Es difícil construir una estadística que sea homogénea con la nuestra a partir de los procesos del tribunal de Valencia sobre la base de los datos proporcionados por Ricardo García Cárcel. Sin embargo, las observaciones de este autor sobre la actividad de esa Inquisición hasta 1530 son muy similares a las que hemos encontrado en Toledo, tanto por los ritmos como por la naturaleza de los delitos juzgados: más de 900 reconciliados en período de gracia de 1484 a 1488; un total de 2.534 personas sentenciadas durante todo el período, 51 por año; más de las nueve décimas partes por judaísmo.[7]

La lista de personas sometidas a auto de fe en Zaragoza entre 1484 y 1502 tal como la ha publicado Lea nos lleva a conclusiones semejantes, teniendo en cuenta que se trata de un total parcial, que excluye a los penitenciados al margen del auto y a los reconciliados en período de gracia.[8]

1486-1490	307
1491-1495	186
1496-1500	74
	567

Disponemos también de la estadística, al parecer muy segura, que nos da sobre Barcelona el padre Miquel Carbonell hasta 1505:[9]

	Fuera de tiempo de gracia	En tiempo de grada	Total
1488-1490	308	253	561
1491-1495	307	48	355
1496-1500	147	—	147
1501-1505	136	—	136
TOTAL	898	301	1.199

Todos son judaizantes, salvo dos bígamos, un blasfemo, un herético indeterminado, un mahometizante, dos fautores de herejía y un impediente (persona que obstaculizaba la actividad de la Inquisición).

Todo ello muestra que, en el siglo XV y a principios del siglo XVI, los tribunales de la Inquisición española se preocupaban casi exclusivamente de los judaizantes. Después de un breve período de muy fuerte actividad, una vez examinadas las comarcas respectivas, el número de casos juzgados se hunde, habitualmente a principios del siglo XVI.

Para el segundo tiempo, disponemos desde hace poco de los primeros resultados de la investigación de Gustav Henningsen y de Jaime Contreras sobre las «relaciones de causas», que va a revolucionar nuestros conocimientos de la Inquisición.[10] Que se nos perdone la aridez de la exposición que sigue a continuación, pero es que entramos aquí en un dominio casi enteramente inexplorado, en el cual debemos avanzar paso a paso.

Vamos a reproducir una serie de cuadros con cifras donde comparamos sistemáticamente nuestras propias cifras del tribunal de Toledo y las de Henningsen y Contreras para el conjunto de las Inquisiciones españolas —Sicilia, Cerdeña y América comprendidas—, por una parte, con las que dan del tribunal de Zaragoza, el único para el cual sus resultados son prácticamente

definitivos, por otra. Antes de seguir adelante, hay que hacer unas observaciones.

1) La investigación de Contreras y Henningsen se basa exclusivamente en las relaciones de causas y listas de condenados similares, mientras que nosotros completamos esas series con otros documentos. Las bases de trabajo son, pues, diferentes, lo cual es particularmente importante para antes de 1560-1570. En efecto, al no estar completas las relaciones de causa antes de esa fecha, las cifras de esos dos autores son muy inferiores a la realidad y el reparto por delitos quizás esté deformado, exagerando la parte correspondiente a los más graves de entre ellos. Por otra parte, por falta de documentos, su serie no comienza sino en 1540. A partir de 1560-1570 trabajamos prácticamente sobre las mismas bases.

2) Su investigación no ha terminado, a pesar de las 50.000 relaciones de causas analizadas hasta el presente. Las cifras posteriores a 1560, aunque infinitamente más sólidas, continúan siendo parciales. Ahora bien, los tribunales mejor estudiados son los de la parte oriental de la Península, aquellos cuyos distritos comprendían las comunidades moriscas más numerosas y sólidas. Es, pues, probable, que la importancia del mahometanismo esté hipervalorada en sus cifras.

3) Henningsen y Contreras adoptan en la presentación global de sus resultados un desglose cronológico con un corte en 1614 que no se corresponde exactamente al que nosotros hemos encontrado en el caso particular de Toledo. Por razones de comodidad, y considerando que ello no cambia nada fundamental, ajustamos nuestros propios datos toledanos en su molde.

4) Por último, a la vista de la incertidumbre de las cifras absolutas disponibles, hemos preferido reducirlo todo en porcentajes. Al pie de cada columna damos el número total de casos sobre los cuales hemos calculado estos últimos. Debe tenerse en

cuenta todo ello en la interpretación de los cuadros que van a continuación.[11]

Por falta de espacio no comentaremos en detalle estas cifras apasionantes. Limitémonos a un análisis de los puntos esenciales para nuestro propósito. El segundo tiempo de Toledo se caracteriza por una preponderancia de los acusados cristianos viejos, lo cual se traduce en la importancia del grupo de delitos que titulamos «proposiciones». El hecho que represente el 52 por 100 del total de Contreras y Henningsen antes de 1560 no nos extraña: este porcentaje se encuentra muy próximo del 55 y tantos por 100 que calculamos para Toledo en la misma época. No va más allá entre 1560 y 1614, en que las «proposiciones» representan netamente menos de la tercera parte de las causas y pierde el primer lugar en provecho del mahometanismo. Un análisis más detallado del caso aragonés nos da la clave del misterio: la represión antimorisca, que siempre jugó un papel importante en ciertos tribunales, se acrecentó considerablemente e hizo de las Inquisiciones afectadas las más activas de todas. La de Zaragoza parece ser que fue la que juzgó a más delincuentes en la segunda mitad del siglo XVI. Parece como si en las regiones donde las comunidades moriscas eran fuertes y virulentas, casi toda la actividad del Santo Oficio estuviera absorbida por esa represión, quedando los cristianos viejos relativamente al abrigo de los furores del tribunal. En cuanto a los delitos juzgados, tenemos que vérnoslas con dos tipos de Inquisición.

CUADRO 1

Causas incoadas por el conjunto de los tribunales inquisitoriales españoles y por los de Zaragoza y Toledo en los períodos de 1540-1559 y 1560-1614 (en porcentajes según tipo de delito)

	Total	Zaragoza	Toledo
1540-1559	(%)	(%)	(%)
Judaísmo	1,8	4	1,9
Mahometanismo	13,7	55,3	12,8
Protestantismo	4,2	6,2	1,8
Alumbrados	—	—	0,07
Proposiciones	52	7,7	55,5
Bigamia	5,9	6,2	3,9
Solicitación	0,02	—	0,07
Contra el Santo Oficio	11,3	9,6	19,7
Superstición	1,5	1,2	1,9
Varios	9,5	9,8	2,2
	100	100	100
BASE	4.182	481	1.346

	Total	Zaragoza	Toledo
1560-1614	(%)	(%)	(%)
Judaísmo	5,9	0,6	9,7
Mahometanismo	31,6	56,5	12,9
Protestantismo	7,5	8,8	6,7
Alumbrados	0,2	—	0,1
Proposiciones	29,7	8,6	46,1
Bigamia	5,4	1,5	4,6
Solicitación	2	0,6	2,8
Contra el Santo Oficio	9	11,4	12,7
Superstición	3,8	1,2	1,5
Varios	4,9	10,9	2,9
	100	100	100
BASE	29.584	4.194	2.269

En otra parte hemos constatado en Toledo un hundimiento del número de causas juzgadas hacia 1555-1560. Por las razones que más arriba señalamos, las cifras de Henningsen y Contreras no permiten una generalización de ese modelo. Pero registran un aumento continuo del número de procesos hasta 1595. Se puede admitir que hasta 1570 no es más que una ilusión debida al carácter cada vez más completo de la fuente utilizada. Después de esta fecha es muy posible que se trate de un fenómeno real, del que los procesos por mahometanismo no sean quizá los únicos responsables.[12] En este caso, la caída de la actividad de la Inquisición en Toledo habría sido particularmente precoz.

Las curvas descendentes que caracterizan el tercer tiempo toledano se vuelven a encontrar por todas partes.

	1540-1559	1560-1614	1615-1639		1640-1700
Total	4.182	29.584	7.565		7.765
				⇔ 15.330	
Total anual	209	538	302		127
				⇔ 178	

Quince procesos anuales como media entre 1615 y 1700 en Zaragoza, contra 75 de 1560 a 1615. En Toledo, 23 contra 42.

El desdibujamiento relativo del delito de «proposición» se confirma también a nivel general, al tiempo que el avance de la «superstición».

Los porcentajes de judaísmo se acrecientan en todas partes. Pero ese avance es selectivo: Zaragoza, por ejemplo, no es afectada apenas. Toledo, Sevilla, Llerena, Santiago, Valladolid… proporcionan, sin duda, los mayores contingentes. Como en el caso de los moriscos, pues, hay notables variaciones regionales, debidas al desigual reparto de las comunidades portuguesas en la geografía nacional.

No disponemos ni de relaciones de causas ni de los trabajos de Henningsen y Contreras para guiarnos en el siglo XVIII. Nos hemos vuelto entonces a las «alegaciones fiscales», de las cuales Natividad Moreno Garbayo acaba de publicar un magnífico catálogo. Se trata de resúmenes de asuntos de fe enviados a la Suprema por los diferentes tribunales, en una época en la que tan sólo el Consejo podía pronunciar sentencias definitivas. Ese informe era sobre el que decidían los jueces madrileños. La serie no es continua más que aproximadamente a partir de 1730-1735, y no mantiene sino un lejano vínculo con el número y la naturaleza de las causas juzgadas realmente. Pero la comparación con nuestros resultados para Toledo muestra que, si las

cifras que se pueden extraer están ligeramente infravaloradas, no tienen nada de absurdas.[13]

Causas incoadas en los años 1615-1700

	Total (%)	Zaragoza (%)	Toledo (%)
Judaísmo	20,6	3,1	44,3
Mahometanismo	9	2,4	2,5
Protestantismo	7	10,1	1,8
Alumbrados	0,6	0,07	0,6
Proposiciones	21,9	24,3	19,4
Bigamia	6,2	5,4	4,4
Solicitación	5,4	5,2	3
Contra el Santo Oficio	4,2	6,1	6,8
Superstición	16,7	22	11,9
Varios	7,9	22,4	5,2
	100	100	100
BASE	15.326	1.292	1.949

Así, pues, los principales rasgos que encontramos en Toledo se confirman: descenso de la actividad, desdibujamiento del judaísmo a partir de 1730, proporción importante de «proposiciones» que reflejan la lucha del Santo Oficio contra las Luces.

¿Qué conclusión extraer de todo ello? Creemos que en líneas generales los cuatro tiempos de la Inquisición tal como nosotros los definimos en Toledo valen para el conjunto de la Península en los tribunales donde el problema mahometano siguió siendo secundario. La presencia de comunidades moriscas importantes y firmes en la defensa de su cultura introdujo grandes matices en la segunda mitad del siglo XVI. Para el siglo XVII, nuestras conclusiones serán semejantes, porque la emigración conversa portuguesa domina la coyuntura. Todo ello, por supuesto, por vía de hipótesis. Al ritmo que avanza la investigación en este dominio no tardaremos en llegar a certidumbres más fundadas.

CUADRO 2

Número de causas por tribunal (alegaciones fiscales)

Tribunal	Total	Por año
Santiago	208	3
Valladolid	186	2,3
Logroño	295	3,2
Zaragoza	330	3,9
Barcelona	220	2,4
Valencia	259	2,7
Cuenca	236	2,5
Toledo	186	2
Llerena	239	2,8
Sevilla	541	5,7
Córdoba	163	1,9
Murcia	361	4
Granada	262	3,1
Corte	268	3

CUADRO 3

Tipos de delitos (alegaciones fiscales)
Todos los tribunales reunidos

	Número absoluto		Porcentaje
Judaísmo	312		7,5
Mahometanismo	80		1,9
Protestantismo	22		0,5
Alumbrados + Molinismo	72		1,7
Proposiciones	1.189		43,5
Bigamia	315		7,5
Solicitación	644		15,4
Contra el Santo Oficio	216		5,2
Superstición	382		9,1
Varios	322		7,7
TOTAL	4.184	BASE	4.184

DE LA CRUELDAD AL ACOMODAMIENTO

Cambio de los niveles de actividad y cambio de los objetivos son dos movimientos que se inscriben en una tendencia más amplia: poco a poco se nota una suavización del tribunal. Puede parecer paradójico emplear ese término al hablar de la Inquisición y hemos dudado antes de escribirlo; pero uno no se puede hurtar a la impresión de que se pasa de una institución cruel, feroz en sus primeros tiempos, a un tribunal infinitamente más civilizado.

La crueldad de los comienzos

Primeramente, crueldad de las penas. Recordemos los puntos fundamentales del derecho penal que aplica el Santo Oficio. Hemos visto ya lo que era una reconciliación en período de gracia. Se podía quemar a cuatro clases de herejes: 1) los *pertinaces*, que rehusaban denunciarse en período de gracia y que, detenidos fuera de este período, permanecían firmes en su error; 2) los *relapsos*, que habían sido anteriormente reconciliados, en período de gracia o no, y que recaían en la herejía. Los pertenecientes

a estas dos categorías eran quemados en persona, «relajados en persona», por emplear el tecnicismo; 3) los sospechosos huidos; 4) los sospechosos difuntos. Éstos eran quemados en efigie después de un proceso sumario, «relajados en efigie». Cuando era posible, se recuperaba el cadáver del hereje difunto y se le quemaba en su lugar. Si no era posible, se contentaban con un maniquí. En todos los casos, la relajación o la reconciliación iban acompañadas de la confiscación de bienes. En la primera época, la Inquisición parece haber aplicado estricta y rígidamente el derecho. La lectura de los documentos hace estremecerse. Hemos elaborado el cuadro 4 a partir de las listas de condenados conservadas y de los procesos que hemos podido encontrar.

Llama la atención la enorme proporción de condenados a la relajación en persona. Ciertamente, la consulta de los procesos lleva a matizar la impresión que dejan las listas de condenados que tienden a no mencionar a las personas condenadas a penas ligeras. Ni siquiera entonces los jueces aplicaban ciegamente la ley. En Guadalupe, en 1485, Isabel Gutiérrez no abjuró más que de *de vehementi* aunque era pertinaz. Es verdad que no tenía más que trece años… El mismo tribunal relajó en persona a María Gutiérrez por haber disimulado cosas en su confesión en período de gracia. Pero otros salen del asunto con un período de prisión a voluntad del inquisidor, o más simplemente con cien vergajazos y una prohibición perpetua de residencia. Según derecho, sin embargo, eran relapsos. Lo que queda en pie es que un 40 por 100 de las personas juzgadas en persona por el tribunal fuera del período de gracia subían a la hoguera. Se comprende que muchos prefirieron desaparecer abandonándolo todo.

CUADRO 4

Condenas en cuatro tribunales correspondientes a los primeros años de la Inquisición

Lista de condenados		Procesos conservados
Inquisición de Ávila, 1490-1500		
Reconciliados	74 / 41,8 %	
Relajados en efigie	31 / 17,5 %	
Relajados en persona	72 / 40,6 %	
Inquisición de Valencia, 1484-1530		
Reconciliados y penitenciados	1.076 / 53,8 %	
Relajados en efigie	155 / 7,7 %	
Relajados en persona	754 / 37,7 %	
Absueltos	12 / 0,6 %	
Inquisición de Guadalupe, 1485		
Reconciliados y penitenciados	20 / 17,8 %	24 / 41,4 %
Relajados en efigie difuntos	41 / 36,6 %	9 / 15,5 %
Relajados en efigie ausentes	2 / 1,8 %	8 / 13,8 %
Relajados en persona	49 / 43,8 %	14 / 29,3 %
Inquisición de Belalcázar, 1486		
Reconciliados y penitenciados	3 / 2,7 %	3 / 15,8 %
Relajados en efigie difuntos	60 / 56,1 %	9 / 47,4 %
Relajados en efigie ausentes	16 / 14,5 %	2 / 10,5 %
Relajados en persona	31 / 28,1 %	5 / 26,3 %

FUENTES: Para Ávila, Fidel Fita, «Nuevos datos para escribir la historia de los judíos españoles», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XV (1889), pp. 313-346; para Valencia, Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, p. 174; para Guadalupe y Belalcázar, AHN, Inquisición, leg. 262, exp. n.º 4. Los procesos de estos dos últimos tribunales están dispersados entre los del tribunal de Toledo conservados en el Archivo Histórico Nacional en la serie «Judaísmo» de las causas de fe.

Esta ferocidad se agravaba por el efecto de masas. Esas condenas caían sobre comunidades poco numerosas. Familias enteras debieron ser aniquiladas y la llegada del Santo Oficio debió de tener para los hogares de conversos caracteres apocalípticos. Todas las víctimas de la Inquisición de Belalcázar procedían de la Puebla de Alcocer. Todas las de la Inquisición de Guadalupe, de Puebla de Guadalupe… El tribunal de Ciudad Real juzgó en 1484-1485 a más de 200 personas. Ahora bien, no había más

que unas cincuenta familias de conversos en la ciudad… Ricardo García Cárcel llega a las mismas conclusiones en lo que respecta a Valencia.

Los contemporáneos eran conscientes de este hecho, aun más notorio si se tiene en cuenta las ceremonias de reconciliación en período de gracia que lanzaban a la calle a millares de penitentes, al tiempo que la publicidad que se hacía en torno a ellos y la calidad de las personas reforzaban el efecto sobre las masas.

> Domingo, doze dias del mes de febrero del ifio de ochenta y seis salieron en progessión todos los reconciliados qu e moraban en estas siete parrochas: … Los quales eran fasta setecientas y cinquenta personas, hombres é mugeres. E salieron de sant Pedro Mártir … Los hombres en qüerpo, las cabegas descubiertas é deslagos sin caigas; é por el gran frío que hazía, les mandaron llevar unas soletas debaxo de los pies por encima descubiertos, con candelas en la mano no ardiendo. E las mugeres en cuerpo, sin cobertura ninguna, las caras descubiertas e descaigas como los hombres, é con sus candelas. En la qual gente yban muchos hombres principales de ellas y hombres de honra. Y con el gran frió que hazia, y de la desonra y mengua que regebían por la gran gente que los mirava, porque vino mucha gente de las comarcas a los mirar, yvan dando muy grandes alaridos, y llorando algunos se mesavan … Yvan muy atribulados por toda la gibdad, por donde va la progession el dia del Corpus Christi, é fasta llegar a la iglesia mayor … Y entraron en la iglesia … donde les dixeron missa é les predicaron. E después levantóse un notario y empegó de llamar a cada uno por su nombre e diziendo asi: «Está ay fulano?». Y el reconciliado algaba la candela y dezía: «Sí». E allí públicamente leya todas las cosas en que avía judayzado.

Fueron 5.000 los que sufrieron la misma suerte en Toledo en 1486 y 1487. De una sola vez salieron de Belalcázar otros 300 en 1486.[14]

Finalmente el procedimiento no parece haber ofrecido en los primeros tiempos todas las garantías deseables a los acusados. No consideraremos aquí el problema del procedimiento inquisitorial en sí, al cual dedicamos un capítulo del presente libro. Nos limitaremos a algunas anotaciones para mostrar que en el propio interior del sistema inquisitorial los primeros años fueron particularmente duros, y ello utilizando las observaciones de

Haïm Beinart en su introducción a la publicación de los procesos de Ciudad Real.[15]

No hay que hacer esfuerzos para imaginarse que un tribunal que resuelve varios centenares de causas en un año y medio no tenía tiempo para cuidar el detalle ni para estudiar a fondo cada asunto. Por otra parte, cuando el tiempo urgía, en la proximidad de los autos de fe, se procedía por hornadas, despachando en una misma sentencia hasta a 42 personas a las cuales se asimilaba más o menos al mismo delito. Sistema particularmente lamentable en una materia tan delicada y difícil de probar como la herejía. Beinart observa que fueron numerosos los enviados a la hoguera por rumores más o menos fundados, que los abogados de la defensa mostraron durante mucho tiempo una gran timidez, de la cual no se libraron hasta bastante tarde, obteniendo entonces resultados muy favorables. Por el contrario la tortura parece haber sido muy poco utilizada en el curso del primer período, y su uso no se normalizó, aunque siguió siendo raro, hasta tardíamente. A pesar de la aparente paradoja, permítasenos sostener que ese uso más corriente es indicio de un progreso y una garantía suplementaria para el acusado: demuestra por parte de los jueces un deseo mayor de fundamentar sus sentencias sobre sólidas bases. Por otra parte no era utilizada más que en casos dudosos, en los cuales permitía al tribunal hacerse una opinión. «La tortura sirve para remediar la falta de pruebas», según las palabras de Peña. Y resistir es «uno de los medios más eficaces para compurgarse de la sospecha de heregía», añade, y nosotros hemos podido comprobar en casos precisos la veracidad de ese aserto. Valía más salvar la vida después de la tortura que la hoguera sin tormento previo.

Prudencia y acomodamientos

Muy pronto se hicieron esfuerzos para garantizar un desarrollo más regular de los procesos. Es sintomático que a mediados

del siglo XVI el español Peña insista en la necesidad de respetar las formas legales mientras que el texto de Aymerich que comenta pone precisamente el acento sobre las libertades que el inquisidor se puede tomar con ellas… Escándalos como el del famoso Lucero en Córdoba parecen haber incitado al Santo Oficio a una mayor vigilancia en este punto y encontramos, en la correspondencia de mediados del siglo XVI, alusiones a los tiempos en que los jueces eran teólogos fanáticos y los sinsabores que ello valió al Oficio. Veremos cómo, pasados los primeros años, el inquisidor fue casi siempre un jurista.

La Suprema velaba cada vez más atendiendo a la regularidad de los procesos, ya fuera mediante inspecciones periódicas de los tribunales, ya fuera haciendo que se le enviaran las actas de los juicios para ser examinadas. Esta práctica nació en la primera mitad del siglo XVI. Se generalizó en el XVII hasta el punto de que al final el Consejo intervino directamente en el desarrollo de casi todos los casos. Desde la década de 1550, además, le debían ser sometidas antes de ser ejecutadas todas las sentencias de relación y, a partir de 1647, todas las sentencias sin excepción. Paralelamente, la frecuencia de las apelaciones, al principio al inquisidor general y más tarde a la Suprema, aumentó. Así no podemos más que ratificar la opinión de Lea que consideraba que casi siempre la intervención del Consejo llevaba a una suavización de la pena.

Este deseo de una justicia más informada se ve en la marcha de los procesos. Los interrogatorios se hacen más precisos, hasta el punto de que a finales del siglo XVI empiezan a aparecer manuales que contienen todas las preguntas que se deben plantear a los delincuentes en todos los tipos de delitos; y cómo se deben plantear *verbatim*, palabra por palabra. Un verdadero algoritmo del trabajo inquisitorial… Cada vez se nota más el deseo de conocer debidamente al acusado para calibrar exactamente su responsabilidad. A partir de los años de 1560 se le pide que cuente

su vida, se le somete a un interrogatorio muy preciso para determinar sus conocimientos dogmáticos y su cultura general. Al mismo tiempo se elabora un sistema de circunstancias atenuantes y agravantes cuya amplitud y complejidad nos han sorprendido cuando lo ha revelado el análisis serial de las relaciones de causas y de los procesos.

Todo esto no tenía como único fin dar garantías al acusado. La voluntad de hacer más eficaz el trabajo del tribunal, de desentrañar mejor la culpabilidad del inculpado, jugó su papel. Por otra parte, todas estas complicaciones suponen retrasos en la marcha de los asuntos, prolongándolos. Pero la equidad (dentro de un sistema dado, por supuesto) salió ganando.

Hay que tener en cuenta además que, pasado el principio del siglo XVI, las condenas a muerte se hacen más infrecuentes. En Toledo el último sobresalto al viejo estilo se produce en 1501. Después, la calma chicha. Unas cuantas relajaciones aisladas solamente hasta la llamarada antiprotestante de la década de 1560 que no fue, como veremos, más que un acceso muy pasajero y estrictamente limitado al delito de luteranismo. El cuantioso retomo de islamizantes y judaizantes a finales del siglo hizo subir de nuevo las cifras. En el auto de fe del 14 de noviembre de 1599, en Logroño, de los 48 luteranos, moriscos y conversos condenados, 5 fueron relajados en persona y 8 en efigie (de los cuales 7 se habían fugado). Pero era el producto de varios años de trabajo lo que se había acumulado en espera del auto de fe… En un artículo, que agradecemos que nos haya permitido consultar en manuscrito, Gustav Henningsen, después del examen de 50.000 relaciones de causas, concluye que entre 1560 y 1700, alrededor de solamente un 1 por 100 de los acusados fueron ejecutados, más del 2 por 100 relajados en efigie. En uno de los capítulos posteriores daremos algunos ejemplos precisos de esa nueva actitud.[16]

Añadamos que nosotros mismos hemos visto a los inquisidores en varios casos, en el siglo XVII, hacer todo lo posible por no quemar a un relapso o a un pertinaz que, según derecho, no podían escapar al último suplicio. Se le bombardea con misioneros, se espera lo que haga falta para darle tiempo a convertirse, se vigila su menor gesto de arrepentimiento, sin hacerse ilusiones sobre su sinceridad…[17]

Actitud comparable a esa escena que, a partir del siglo XVI, no tiene nada de excepcional: en el curso de un auto de fe un condenado a las llamas cae a los pies del inquisidor proclamando su conversión y su arrepentimiento. Y el juez le hace levantarse, lo indulta *in extremis* y lo vuelve a enviar a su celda donde se le mantiene en observación unas semanas antes de reconciliarlo. Ciertamente hay la parte publicitaria, porque el efecto sobre la multitud es inmenso. Pero estaba estrictamente prohibido por el reglamento.[18]

Relativamente pronto, pues, el Santo Oficio vacila en matar. En la mayoría de los casos graves la pena normal es la reconciliación con la confiscación de los bienes, esto último por lo demás no siempre aplicado en la práctica, y la prisión perpetua. Pero, atención, en lenguaje inquisitorial, perpetua quiere decir cuatro años como máximo…

No imaginemos a la Inquisición de los siglos XVI y XVII como un modelo de dulcedumbre. Pero es absurdo aplicarle las descripciones aterradoras que se pueden hacer de los tribunales en sus principios. Todo, una vez más, depende de los lugares, de las fechas y de las circunstancias. Los capítulos siguientes lo demostrarán más de una vez.

Capítulo 2
LA INQUISICIÓN O LA POLÍTICA DE LA PRESENCIA

El establecimiento de la Inquisición

Esto todo el mundo, o casi, lo sabe. Vayamos, pues, rápidos. Un simple recordatorio.

Los Reyes Católicos heredaron en 1474 y 1479 dos reinos que vivían tiempos difíciles. Para dar una base a su poder tenían a la vez que frenar a una nobleza turbulenta que había consolidado su poder a favor de las guerras civiles del siglo XV, sanear sus finanzas, crear instituciones de control político y social y garantizar la unidad religiosa de las Españas.

Tres comunidades religiosas cohabitaban entonces en España: cristianos, musulmanes y judíos. Cohabitación muy antigua, a veces difícil pero en ocasiones fructuosa y pacífica. Por desgracia, los cristianos que, en 1492, acababan la Reconquista con la toma de Granada son de ahora en adelante los más fuertes y van a pretender imponer su ley. Sin duda los musulmanes se benefician por el momento de un aplazamiento. Pero los acontecimientos se precipitan a expensas de los judíos.

Siempre, hay que recordarlo, los judíos han sufrido vejaciones diversas y existe en España, como en el resto de Occidente, un antisemitismo latente. Según creen las gentes y sus directores espirituales los frailes, los judíos tienen demasiado, son demasiado ricos, han hecho fortuna demasiado rápido. Por lo demás los talentos que demuestran en la práctica de las finanzas públicas, del ejercicio de la medicina y de las letras, hacen de ellos consejeros muy escuchados, íntimos de los reyes y de los grandes señores. No hace falta más para suscitar los celos, provocar el odio. Con la ayuda del fanatismo religioso, a veces provocado por la arrogancia de los notables judíos embriagados por su poder, inciden-

tes sin importancia desencadenan a finales de la Edad Media oleadas de persecuciones. En 1391, en particular, se producen *avant la lettre* verdaderos pogroms en numerosas ciudades españolas, entre ellas las más importantes: Sevilla, Barcelona, Valencia, Toledo, etc. En ocasiones, para salvar la vida, algunos judíos, entre ellos los más conocidos, se vieron obligados a abrazar el cristianismo. Desde entonces estos convertidos, llamados «conversos» o «confesos», pasaron a ser una categoría numerosa. Los cristianos dudaron desde muy pronto de la fe de esos conversos, a los que acusaban fácilmente de judaizar ocultamente. Pero la posición social de los conversos no se vio debilitada, por el contrario, compiten con la alta nobleza en las vías conducentes al poder y en ocasiones contraen con ella alianzas matrimoniales, siguiendo con ello una tradición ya antigua. A principios del siglo XVI el Libro Verde de Aragón, manual de genealogía, pretende demostrar que las principales familias del reino tenían sangre judía en sus venas.

El problema religioso se ha convertido en el más importante. En 1467 en Llerena, Extremadura, dos conversos son quemados vivos por practicar en secreto la religión mosaica. En la campaña de opinión llevada contra los conversos, los dominicos, debeladores habituales de herejías, desempeñan un papel predominante, en especial Alonso de Hojeda, prior del convento de Sevilla, que ejerce una importante influencia sobre los Reyes Católicos. Descubre que los conversos de Sevilla se reúnen para judaizar clandestinamente y pide a los soberanos que actúen. Una investigación dirigida por el arzobispo de Sevilla, Pedro González de Mendoza, revela que no sólo en esa ciudad sino también en el resto de Andalucía y en Castilla, los conversos practican secretamente el judaísmo. Los Reyes Católicos deciden entonces introducir la Inquisición en Castilla y reclaman a Roma una bula de institución.

La Inquisición de Aragón podía servir de modelo: existía desde el siglo XIII: sin embargo, aunque estaba colocada bajo la égida de los dominicos, dependía directamente de Roma y tuvo una actividad reducida en el siglo XV. En el resto de España la ortodoxia de la fe era responsabilidad del obispo del lugar y de su tribunal eclesiástico. Es imposible que Fernando de Aragón, que se empeñó tenazmente en imponer la Inquisición, no haya visto que la ampliación de esta institución a toda España era un instrumento privilegiado de acción. Especialmente si se hacía triunfar una fórmula nueva en la que el papel de los reyes se convertía en preponderante.

En efecto, mediante su bula del 1 de noviembre de 1478, el papa Sixto IV decidió el nombramiento como inquisidores de dos o tres eclesiásticos de más de cuarenta años, pero concedió a los reyes de Aragón y de Castilla el poder de nombrarlos y de destituirlos. El 27 de septiembre de 1480, en Medina del Campo, los dominicos Juan de San Martín y Miguel de Morillo fueron nombrados inquisidores, teniendo como asesor a Juan Ruiz de Medina. Recibieron toda autoridad sobre los cristianos bautizados y, tras su nombramiento, los inquisidores tomaron el camino de Sevilla, donde comenzaron a aplicar su rigor en octubre de 1480, provocando la huida o la vana rebelión de los conversos. El 6 de febrero de 1481 se celebró el primer auto de fe en el curso del cual fueron quemadas seis personas.

La necesidad de instaurar nuevos tribunales en el resto del país se impuso rápidamente. El 11 de febrero de 1482, un breve del papa ratificó el nombramiento de otros siete inquisidores, todos ellos dominicos, y entre ellos Tomás de Torquemada. Se instalaron tribunales en Córdoba (1482), Ciudad Real y Jaén (1483), y poco a poco se fue tejiendo la tela de araña, se formó la red que, menos de un siglo después, se cerraría sobre España entera y la dejaría a merced del Santo Oficio. Volveremos sobre esta «conquista del terreno».

Los Reyes Católicos comprendieron rápidamente el partido que podían extraer de la Inquisición en lo que respecta al poderío del Estado y le dieron un lugar en la organización de los poderes. En 1480 las Cortes reunidas en Toledo confirmaron la existencia de cuatro grandes consejos: Estado, Finanzas, Castilla y Aragón; hizo su aparición un quinto, el Consejo de la Inquisición, llamado desde 1483 Consejo de la Suprema y General Inquisición. Al principio este Consejo estaba formado por cuatro eclesiásticos, uno de los cuales era el inquisidor general.

El establecimiento de la Inquisición suscitó viva oposición, sobre la que volveremos. Por el momento recordemos que en Aragón Fernando aprovechó las circunstancias para «reformar» la antigua Inquisición: por lo pronto el soberano nombraba y remuneraba a los inquisidores, de manera que el tribunal dependía mucho más del rey que del papa. Los tribunales de la corona de Aragón, Zaragoza, Barcelona y Valencia, se ocupaban en primer lugar de los conversos. Éstos, gracias a su dinero, ejercieron fuertes presiones en Roma para provocar la intervención del papa. En 1482 Sixto IV publicó una bula en la cual condenaba la «sed de lucro» de la Inquisición, los juicios expeditivos y los malos tratos a que estaban sujetos numerosos cristianos. Y, en consecuencia, reclamó el control del Santo Oficio por los obispos. Fernando reaccionó enseguida y consiguió que el papa volviera sobre su decisión. E incluso el rey consiguió ventajas: hizo que Sixto IV emitiera una bula que, el 17 de octubre de 1483, nombraba a Torquemada inquisidor general de Aragón, Valencia y Cataluña, además de Castilla, colocando de esta manera el conjunto de la Inquisición española bajo una autoridad única.

Evidentemente la reacción no se hizo esperar porque era un atentado contra los viejos fueros de la corona de Aragón. Además, los notables del reino temían una huida en masa de los conversos, en especial en Barcelona, donde la situación económica era crítica.

Sin preocuparse por la oposición de sus súbditos, y por supuesto de la de los conversos, a pesar de la importancia de su papel, Fernando nombró en mayo de 1484 a dos inquisidores en Zaragoza, Gaspar Juglar y Pedro Arbués de Épila. La intensa actividad del nuevo tribunal unió en una misma oposición a los conversos gravemente amenazados y a los cristianos viejos apegados a sus fueros, y los aragoneses expresaron con firmeza su rechazo. En ese mismo año de 1484, dos inquisidores enviados a Teruel para establecer un tribunal vieron cómo se les prohibía la entrada a la ciudad por sus magistrados y tuvieron que retirarse al pueblo vecino de Celia desde donde lanzaron excomunión e interdicto sobre Teruel. El clero de la ciudad apeló al papa, que invalidó las medidas de los inquisidores. Fernando empleó al principio la amenaza, luego exigió, en febrero de 1485 a las autoridades aragonesas que castigaran a la ciudad rebelde. En vano. El rey tuvo que decidirse a llamar a las tropas estacionadas en las fronteras de Castilla y, ante la fuerza, Teruel cedió.

Durante este tiempo, en Zaragoza, la idea de acabar con uno de los inquisidores comenzó a seducir a los conversos. El crimen, que iban a pagar muy caro, se cometió el 15 de septiembre de 1485 en la catedral de Zaragoza donde el inquisidor Pedro Arbués de Épila fue asesinado mientras estaba arrodillado ante el altar mayor. Los cristianos viejos que también se habían opuesto a la Inquisición cambiaron de campo. Más allá de los asesinos, detenidos y ejecutados, la represión alcanzó en los años siguientes a un gran número de personas y Henry Kamen puede hablar con razón de que la «inmensa redada de conversos… destruyó efectivamente y para siempre la influencia social y política de los cristianos nuevos en la administración aragonesa».[1]

En Valencia la oposición fue menos violenta, más «legalista» pero no siempre supo explotar sus ventajas frente a la Corona.

Así, en 1484, los valencianos acusaron al rey de transgredir sus fueros al instalar como inquisidores en Valencia a «extranjeros»; en efecto, los fueros estipulaban que únicamente las personas originarias de la provincia tenían derecho a ejercer en ella funciones públicas. Propusieron al mismo tiempo modificaciones en el procedimiento inquisitorial: suspensión de la instrucción en caso de muerte del acusado antes de ser objeto de sentencia; anulación de la confiscación automática de bienes de los penitenciados, etc. Como los barceloneses, afirmaban que la Inquisición iba a llevar a la ruina de los negocios al hacer huir a mucha gente. Los brazos señorial y eclesiástico expresaron sus temores, poniendo los primeros el acento sobre el peligro de «imperialismo jurisdiccional» que representaba la Inquisición;[2] los segundos señalando que la nueva institución sustraía importantes rentas a la iglesia local. Porque, aseguraban al rey que «procehint los reverents Inquisidors… contra los heretges e observants la judayca secta, han condemnats molt de aquells e confiscáis llurs bens, los quals son sots directa senyoria de la Iglesia de Valencia».[3] Este aspecto de las cosas será una de las causas profundas de la oposición del clero local a la voluntad real.

El rey se dedicó entonces a reducir las tensiones acordando algunos privilegios al clero, pero, al mismo tiempo, aceleró la instalación del tribunal. Le fue enviada entonces una embajada, dirigida por Juan Ruiz de Elori. Esta vez los valencianos estaban más decididos. Hicieron valer que el inquisidor dominico Juan de Épila no había sido nombrado por el papa, ni había sido designado por el provincial de su orden, ni era residente en el monasterio de ésta en Valencia, lo que hacía evidente la violación del fuero. Por otra parte, y de modo fundamental, se oponían al procedimiento, al secreto de los testimonios y al abusivo sistema de confiscación de bienes. El rey opuso a estas observaciones una actitud totalmente negativa y los valencianos se inclinaron provisionalmente, pero en 1486 publicaron un manifiesto en el

cual denunciaban con precisión los contrafueros cometidos por el soberano y especialmente: *a)* la necesidad de un permiso de venta de bienes para los que habían abjurado y habían sido reconciliados; *b)* la confiscación de los bienes de los penitenciados fuera del tiempo de gracia; *c)* la confiscación de bienes poseí dos en la época en que había sido cometida la herejía; d) la limitación de la validez de los contratos firmados por los condenados o reconciliados en el período anterior a 1479; e) el castigo a cien vergajazos y la marca en la cara por el fraude fiscal. A todas esas medidas los valencianos oponían los fueros acordados por Jaime I que había reconquistado Valencia a los musulmanes.

Una vez más, Fernando el Católico respondió afirmando su voluntad y manifestando la importancia que otorgaba a la Inquisición. Recordó que el establecimiento de la institución no había provocado protestas por parte de las Cortes de Tarazona y alegó que los fueros no podían justificar la herejía.

Por otra parte, el rey tomó todas las medidas necesarias para garantizar la eficacia de su tribunal de Valencia. En 1484 ordenó a la población que diera buena acogida a los inquisidores y amenazó a los que obstaculizaban la acción del tribunal. En 1484 y 1485, dos sucesivas pragmáticas prohibieron que las bulas pontificias pudieran ser invocadas contra la Inquisición. En noviembre de 1484, Fernando dio instrucciones al gobernador de Valencia para que se opusiera a la marcha de posibles sospechosos. Una vez el monopolio jurisdiccional asegurado, bloqueadas las posibles víctimas, el rey intentó liquidar las últimas resistencias, en particular las de la Iglesia.

La situación religiosa de Valencia en esa época era, en efecto, bastante particular: los obispos no residían en ella y eran representados por un vicario general. Su ausencia, sin duda, facilitó la implantación del Santo Oficio. Sin embargo, el vicario general Maciá Mercader, un valenciano cien por cien, se había opuesto

violentamente a los inquisidores, especialmente a Gualbes. El rey consiguió hacer sustituir a Maciá Mercader por otro vicario, Martí Trigo, evidentemente favorable al Santo Oficio.

Vencidas todas las resistencias, Femando encargó al prior de San Agustín y a Pedro de Luna que elaboraran en enero de 1485 una serie de justificaciones teóricas destinadas a legitimar *a posteriori* el abuso de autoridad monárquico. La Inquisición estaba bien instalada en Valencia.

Sin embargo, en las Cortes de Monzón de 1510, es decir, un cuarto de siglo más tarde, tuvo lugar una nueva ofensiva preparada por los conversos y apoyada con prudencia por León X. Catalanes y valencianos unieron sus críticas contra la Inquisición: las Cortes pidieron la limitación de los abusos de los miembros del Santo Oficio, la interdicción a éstos de las actividades comerciales, la supresión de las exenciones fiscales en su favor, que se les quitara la jurisdicción en los asuntos de bigamia, blasfemia, usura, etc.; la representación del obispo del lugar en los procesos; el otorgamiento de garantías a los acusados…

No sin vacilaciones, León X ratificó esas reivindicaciones. Ahora bien, en 1516 moría Fernando y los oponentes pudieron esperar a que el nuevo soberano, Carlos, diera satisfacción a sus peticiones y atemperara el rigor inquisitorial. Tanto más cuanto que las Cortes de Castilla, reunidas en Valladolid en 1518, entraban en el debate y formulaban las mismas reivindicaciones. Pero, a pesar de algunas concesiones, el nuevo soberano siguió la misma política que Fernando, ya sea directamente o por mediación de su consejero, el cardenal Adriano, inquisidor general de 1518 a 1523 y futuro papa. Carlos hizo abortar en Roma la bula en preparación, que satisfacía a los oponentes del tribunal, no sin entreverar su diplomacia romana de amenazas veladas. La capitulación del papa fundaba la Inquisición una segunda vez, y Carlos I consumaba la obra de Fernando.

Valía la pena referir detalladamente el ejemplo de Valencia porque demuestra la voluntad inquebrantable del Rey Católico de imponer la Inquisición y especialmente en su propio reino. Se ve claramente que esta nueva institución es un asunto de los reyes de España y no del papa, que se dejó sorprender al principio y manifestó pronto, muchas veces, pero sin gran energía, sus reservas o su oposición. En 1518 era ya demasiado tarde: en el momento en que se desencadenaba la gran crisis alemana, ¿tenía el papa medios para oponerse al rey de España convertido en emperador? La pregunta se responde por sí misma.

Instrumento de la política real, agente eficaz de la centralización y freno a la acción particularista de los fueros, el Santo Oficio va en adelante a organizarse, instalar en el conjunto del territorio español los tribunales necesarios para una ocupación satisfactoria del espacio político y social, imponer en suma su presencia. Sin duda ahora no se ha prestado una atención suficiente a esta empresa sistemática de control social. Ya es tiempo de hacerlo.

HACIA UNA OCUPACIÓN RACIONAL DEL TERRITORIO: LA COBERTURA GEOGRÁFICA

La instalación de los primeros tribunales pudo ser difícil. En pocos años, sin embargo, estuvieron establecidos en toda España, con la excepción de Galicia, Navarra y el reino de Granada.

Entre 1480 y 1484 se estableció la primera serie: Sevilla, Córdoba, Valencia, Ciudad Real, Jaén y Zaragoza. Andalucía, donde había muchos conversos, fue dotada de un dispositivo casi completo. Valencia y Zaragoza eran también importantes centros de judaísmo.

Desde 1485 a 1492 el ritmo de las fundaciones se acelera, subiendo desde Andalucía hasta Castilla y reforzando la presencia del Santo Oficio en Aragón. Son principalmente Toledo (1485), Teruel, Barcelona (1486), Murcia (1488), Valladolid, Cuenca,

León, Palencia (1492). Hacia 1495 había 25 tribunales instalados. Sus límites eran, más o menos, los de las divisiones eclesiásticas. No se siente preocupación particular por las fronteras políticas interiores de las Españas: Orihuela, en el reino de Valencia, depende del tribunal de Murcia, que está en Castilla. Alfaro y Agreda, aunque castellanas, dependen de Zaragoza. Los distritos pueden ser modificados según las necesidades: Toledo pierde Alcaraz en provecho de Jaén, Sevilla pierde Cádiz cuando se crea el tribunal de Jerez. Con el fin de ser más eficaces, los tribunales no tienen sede fija: los inquisidores de Barcelona celebran autos en Tarragona, Gerona, Perpiñán, además de los de la Ciudad Condal. Y cuando, en 1483, Pedro Díaz de la Costana y Francisco Sánchez de la Fuente son nombrados inquisidores «en todo el campo de Calatrava y arzobispado de Toledo», no se instalan en Toledo, donde los cristianos nuevos son demasiado poderosos. Van primeramente a Ciudad Real, donde la emprenden con una comunidad conversa menos importante. Una vez demostrado su poder, se instalan en Toledo en 1485. Esta constante movilidad de los tribunales corresponde a la primera toma del distrito, a la «visita general» de la que hablan las instrucciones de Torquemada de 1498 y de Deza.[4] Los inquisidores se presentan en cada ciudad acompañados del fiscal, escribanos y alguaciles: en suma, el tribunal completo. Una vez leídas en el púlpito las bulas pontificias y los edictos reales que les otorgan poder, todos los asistentes, con el ayuntamiento a su cabeza, juran «servir a Dios y al rey, exaltar la fe católica, defender y proteger a los funcionarios de la Santa Inquisición». Se proclama luego el edicto de gracia: los que hayan judaizado tienen cuarenta días para volver al seno de la fe cristiana mediante una penitencia benigna. Las dificultades son grandes, los inquisidores se encuentran con oposiciones, pero saben utilizar su prestigio entre el pueblo contra la hostilidad de una gran parte de las clases dirigentes.

Hacia 1500 la actividad del Santo Oficio se derrumba. Los judaizantes, principal centro de interés, son cada vez más raros. Ahora bien, para vivir un tribunal tiene necesidad de una intensa actividad, sin lo cual el producto de multas y de confiscaciones no cubre los gastos. Es preciso reducir el número de tribunales; las supresiones se suceden: Burgos y Palencia en provecho de Valladolid en 1499, León en 1500, Sevilla absorbe a Jerez, Lérida es repartida entre Zaragoza y Barcelona, etc.

A la muerte de Isabel la Católica la separación de hecho entre Castilla y Aragón obliga a la Inquisición a respetar las nuevas fronteras: así Murcia pierde Orihuela, agregada a Valencia en 1507.

En los primeros años del siglo XVI Castilla, que contaba en 1495 con dieciséis tribunales, no tiene más que siete. Sin embargo, las circunstancias van a evolucionar y con los años la Inquisición remata su implantación territorial.

En 1513, después de la conquista de Navarra, Fernando el Católico funda allí un tribunal.

En 1520 le toca el turno a Galicia, pero la resistencia es tal que tienen que renunciar momentáneamente: es el provisor del arzobispado de Santiago quien recibe los poderes inquisitoriales. Habrá que esperar hasta 1572 para que los gallegos acepten definitivamente el Santo Oficio.

El reino de Granada, conquistado por los Reyes Católicos en 1492, es teóricamente repartido entre los tribunales de Córdoba y Jaén, que de hecho no hacen nada en este reino. En efecto, los moriscos temen por encima de todo la llegada de los inquisidores y consiguen el aplazamiento de la instalación de un tribunal en Granada, que se hará finalmente en 1526.

Al mismo tiempo se procede a una remodelación de los distritos en función de las exigencias de la práctica. En 1510 se restablece el tribunal de Cuenca; en 1515 se funda el de Orihuela,

integrado en 1517 en el de Murcia; en el mismo año el de Teruel es suprimido y su distrito se incorpora al de Valencia; en 1521 el obispo de Calahorra pasa del distrito de Valladolid al de Navarra; en 1526 el de Jaén es desmembrado en beneficio de Granada y Córdoba. Son numerosos los ejemplos de esas modificaciones que, hacia mediados de siglo, dan a los distritos inquisitoriales los límites que continuarán siendo los suyos, con algunas pequeñas diferencias, hasta la supresión de la Inquisición en 1820.

Después de 1560, y hasta 1820, los límites de los distritos no varían. Se precisan las fronteras de las cuales subsiste alguna duda y se procede a reajustes de detalle, como en el caso de esos pueblos de la provincia de Teruel, que pasan de la Inquisición de Zaragoza a la de Valencia. Hacia 1650 la Suprema pide a los tribunales que le envíen la lista completa de los pueblos de su distrito.

Las únicas modificaciones a la red de tribunales son las que supone el funcionamiento temporal de un tribunal de la flota y la entrada en funcionamiento del tribunal de la Corte. Pocos cambios, pues; pero volvamos al momento en que se fijan los límites.

España estaba dividida en quince distritos (véase mapa p. 50). En su conjunto son de tamaño homogéneo: ocho cubren entre 27.000 y un poco más de 33.000 kilómetros cuadrados (Córdoba, Granada, Sevilla, Valencia, Santiago de Compostela, Calahorra, Cuenca, Murcia), tres cubren entre 42.000 y 48.000 km2 (Llerena, Zaragoza, Toledo). Sin embargo hay excepciones: las Baleares y las Canarias (respectivamente 5.014 km2 y 7.273 km2) y Valladolid, verdadero gigante, con sus 89.873 km2, cuyos inquisidores, por lo demás, se quejan de sus dimensiones. Este último distrito, entre 1507 y 1541, había perdido por lo menos la cuarta parte de su territorio: existe, pues, un deseo de

uniformización. Estos distritos se caracterizan todavía por un exceso de tamaño si se los compara, en particular, con los distritos estrechos y complejos de 1507. El control a partir de la capital, que ocupa una situación central, resulta más fácil.

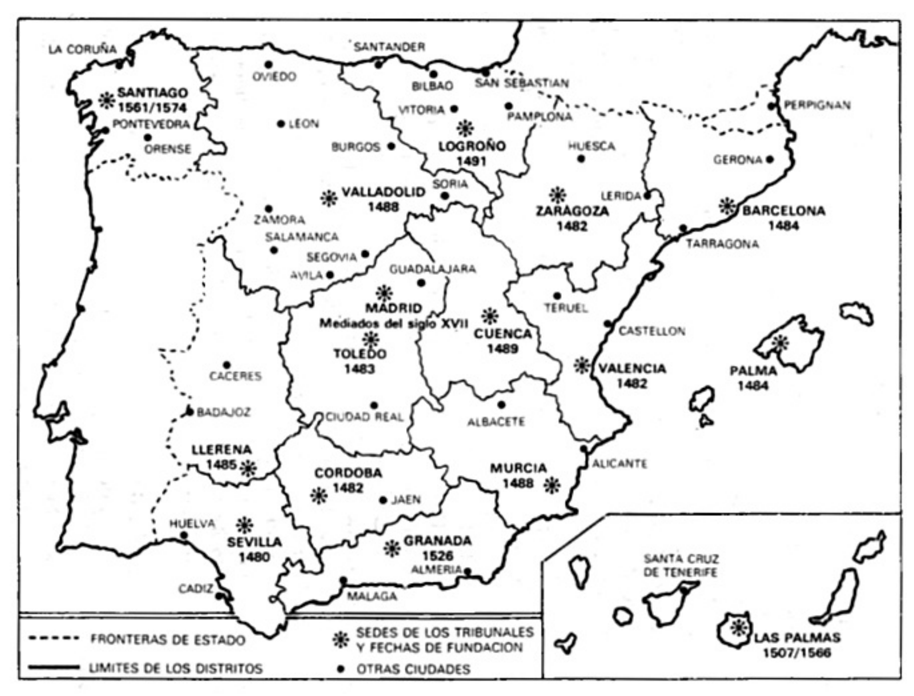


FIGURA 3
Distritos de la Inquisición española (1570-1820)

Último punto a señalar: la libertad con respecto a las fronteras políticas y a los límites eclesiásticos. En 1521 las Cortes de Navarra protestan porque la Inquisición se ha instalado en Tudela y no en Pamplona, la capital, y además porque se consulta, en ciertas causas, a los inquisidores de Zaragoza, verdaderos extranjeros.[5] En 1518 los síndicos de Teruel se quejan de que su ciudad esté agregada a la inquisición de Valencia: ¿no son ellos aragoneses?

El 21 de noviembre de 1518 Teruel es incorporada por la Suprema a Zaragoza. A partir de marzo de 1519 vuelve a Valencia. Los criterios de los inquisidores han prevalecido sobre las conve-

niencias políticas. En 1520 se aconseja la prudencia a los inquisidores de Murcia: en caso de arresto en el gobierno de Orihuela (parte valenciana de la Inquisición castellana de Murcia) se ruega que se encarcele a los culpables en la propia Orihuela y que se les interrogue en valenciano.[6] Pero de todas formas Orihuela no le será entregada a Valencia.

En 1521 los inquisidores de Logroño tienen bajo su competencia Navarra, así como la Rioja y el País Vasco, sustraídos a Valladolid.

Si en un primer tiempo las circunscripciones eclesiásticas van a ser respetadas, más tarde serán tan maltratadas como las fronteras políticas. El tribunal de Zaragoza engloba los obispados de Lérida, Jaca, Barbastro y Huesca, y la mayor parte de los de Tarazona, Sigüenza y Pamplona, además del arzobispado de Zaragoza, claro está. Los inquisidores de Toledo se desembarazaron del archiprestazgo de Alcaraz, pese a que formaba parte del arzobispado toledano, porque estaba demasiado lejos: Murcia lo toma a su cargo. La Inquisición tampoco tiene en cuenta los privilegios de las jurisdicciones exentas: abadías y territorios *vere nullius* (que no dependen de ningún obispo).

La única preocupación que provocan estos cambios: el deseo de controlar mejor el territorio. ¿Valladolid se queja de que le quitan una parte del obispado de Burgos? El Consejo responde: «Lo que en esto se proveyó no fue con intención de distninuyr vuestro distrito, ni hazer perjuyzio a esse Santto Officio, salvo porque fuesen castigados los culpados y se hiziese lo que conbenía al servicio de Dios y buena administración de la justicia».[7] El mismo tribunal protesta porque la ciudad de Calahorra es dada a un tribunal de Navarra: «Por quanto los inquisidores de … Valladolid … no pueden como conviene visitar la ciudad de Calahorra … por ser grande su partido».[8]

Controlar el distrito durante la primera mitad del siglo XVI significa visitarlo. El tribunal ya no es itinerante; se instala, por lo general, en el centro del distrito; así, pues, hay que poner en pie un nuevo modelo de control. A partir de 1500 se toma conciencia de esa necesidad. He aquí lo que dicen las instrucciones de Torquemada (1498) retomadas por Deza (1500): «Que los inquisidores de todas las inquisiciones se personen en todas las villas y pueblos de sus distritos donde nunca han estado personalmente, y que en cada uno reciban a los testigos de la inquisición general».[9]

Además, esas instrucciones recomiendan a los inquisidores marchar cada cual desde su lugar con un notario del secreto con el fin de ganar tiempo y, después de haber examinado los testimonios en la sede del tribunal, proceder a la detención de los culpables. La sede del tribunal es el centro y el eje de la acción inquisitorial. En lo sucesivo cada inquisidor viaja con un personal reducido y poderes limitados. La ruptura con el antiguo sistema no es brutal, pero la fórmula del tribunal fijo y de la visita, complementándose mutuamente, se impone: Recordemos las instrucciones de Torquemada y de Deza:

> Que cada anno el uno de los Inquisidores salga por las villas y lugares a inquirir, poniendo sus edictos generales, para que los que algo saben tocante al crimen de la heregia, que lo vengan a dezir. Y el otro Inquisidor quede a hazer los processos que a la sazón oviere y si no oviere ningunos, salga cada uno por su parte, según arriba esta dicho …[10]

En concreto, ¿qué pasa en una visita y cómo se desarrolla? Veremos más adelante de qué manera ha evolucionado la práctica, aunque el principio de las visitas continúa siendo el mismo a lo largo de todo el siglo XVI y durante una buena parte del XVII.

Tomemos como ejemplo dos visitas de los inquisidores de Granada hechas en 1573 y 1575[11] (véase mapa p. 54) y demorándonos un poco en la primera. El miércoles de noviembre de 1573 el doctor Mesía de Lasarte, «Inquisidor apostólico de la

ciudad y reino de Granada», marcha a visitar el obispado de Guadix, la ciudad de Baza y sus alrededores, y la villa de Huéscar. Va acompañado de Diego de la Torre, notario del secreto, Alonso Hernández, nuncio, García Chacón, intérprete, y Pedro Carrillo, «que hizo oficio de portero».

En las localidades visitadas el inquisidor es acogido con decoro por el ayuntamiento, el comisario y los familiares de la Inquisición (véase capítulo 3).

El sábado 14 de noviembre se proclama el edicto de la fe, extensa exposición de todos los males que persigue la Inquisición. Cada cual es exhortado a ir a declarar si «ha oído decir o ha visto hacer a alguien, sea vivo o muerto, presente o ausente, palabras o actos heréticos, sospechosos, erróneos, temerarios, malsonantes, escandalosos o blasfematorios». Sigue una lista denunciando a los judaizantes, los sectarios de Mahoma, los alumbrados, los protestantes, etcétera, detallando las palabras o los gestos mediante los cuales se les puede reconocer. Estos edictos a veces se adaptan a la situación: en un país de fuerte densidad morisca como es Guadix, todo o casi todo se refiere a las prácticas de la religión musulmana. Se acuerda un plazo de cuarenta días, más allá del cual las sanciones en que se ha incurrido se agravan considerablemente.

Al día siguiente, domingo, el edicto de la fe es proclamado de nuevo solemnemente en la iglesia de Santiago, en presencia del inquisidor, de todos los notables de la ciudad y de la región y de los dignatarios de iglesia, ante una numerosa muchedumbre. Al día siguiente, en la misma iglesia, el edicto es proclamado en algarabía[12] por el intérprete Chacón para los moriscos especialmente convocados a esta «sesión». Simultáneamente el edicto se proclama en todos los pueblos de los alrededores, en el marquesado de Zenete y los «lugares del río de Almería que son todos pequeños para que acudiesen a Guadix que está cerca». El inqui-

sidor visita Fiñana y el marquesado de Zenete, y vuelve a Guadix, donde, una vez pasado el plazo acordado por el edicto de fe, se proclama la sentencia de anatema el martes 8 de diciembre, «día de Nuestra Señora», estando todas estas proclamaciones rodeadas de una gran solemnidad. He aquí las instrucciones del Santo Oficio sobre este asunto: la sentencia debe ser leída durante el ofertorio de la misa: el clero marcha en procesión, con la cruz velada en negro entre dos cirios hasta el pupitre desde donde se lee la sentencia. Se hace el silencio hasta el fin de la lectura, luego se vuelve al altar; mientras que las campanas doblan a muerto, los clérigos cantan en canto llano, en voz baja pero inteligible, a doble coro alternado, el salmo: «Oh Dios no permanezcas mudo, mira que tus adversarios riñen…». Después del salmo, en el mismo tono, se pronuncian los versículos: «Vivos, estamos muertos. ¿Quién puede ayudarnos, Señor, si no tú, justamente irritado por nuestros pecados … Los cielos revelaron la iniquidad de Judas …compartirá la suerte de los que dijeron al Señor: "¡Lejos de nosotros!". En el día de la perdición serán reducidos a la esclavitud, el día de la venganza se aproxima…».[13]

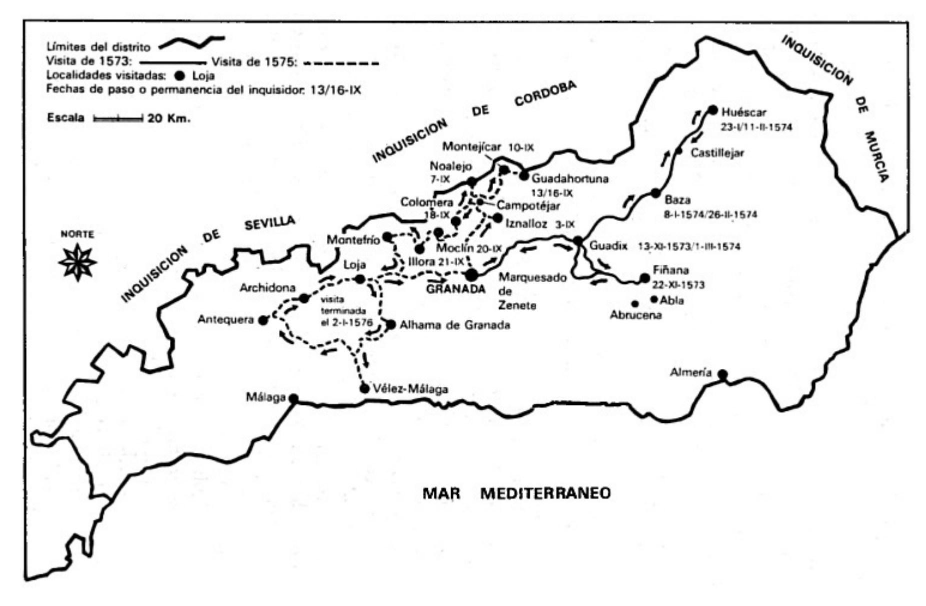


FIGURA 4

Dos visitas inquisitoriales en el distrito de Granada (1573-1575)

Ceremonia impresionante que pone en situación al auditorio: el inquisidor no tiene más que esperar las denuncias. Recoge 77 en Guadix y pronuncia cinco juicios, siendo expedidos los asuntos de poca importancia durante la visita. Terminado su trabajo, el doctor Mesía de Lasarte y su séquito marchan a Baza el 7 de enero, donde de nuevo el edicto es leído varias veces, una vez en algarabía, en la propia Baza y en toda su región. El 21 de enero parten para Huéscar sin pronunciar la sentencia de anatema. Allí se arregla en primer lugar un caso particular: el de un hermano profeso que se ha casado. Se comprueba el matrimonio gracias a un documento enviado por el colega inquisidor que vive en Granada; hecha la comprobación, el hermano es hecho prisionero y enviado para ser juzgado a Granada.

El sábado 23 de enero el edicto de la fe se proclama en los alrededores de Huéscar. El jueves 11 de febrero Mesía de Lasarte vuelve a Baeza, donde lee la sentencia de anatema y donde termina los asuntos comenzados a principios de enero pero interrumpidos por el caso del hermano profeso, que había que arreglar rápidamente, según parece, y el 26 vuelve a Guadix para depositar los sanbenitos que faltaban, enviados entretanto desde Granada; se precisa que a Huesear y a Baza, dado el buen estado de los sanbenitos, no es necesario enviar ninguno. El primero de marzo, una vez todo arreglado, el inquisidor vuelve a Granada, donde llega al día siguiente. Ha estado ausente cerca de cinco meses de la sede del tribunal. Se hizo cargo de 181 casos, de los cuales 21 fueron juzgados en el mismo lugar. Según parece, en 1574 no hubo visita. En 1575 es el licenciado Mogrovejo quien emprende el 3 de septiembre una visita que dura cuatro meses (termina el 5 de enero de 1576). El itinerario es mucho más largo y complejo (se interrumpe dos veces); el inquisidor «reside» en trece localidades. Cuando pasa por Noalejo se proclama

el edicto de la fe al aire libre, sin duda en una plaza, y, en esta ocasión, se exponen reliquias a la veneración de la muchedumbre.

En Antequera y Archidona también se «visitan» los sanbenitos de las iglesias y se recomienda a los sacristanes que los cuiden. Tal diligencia no parece que fuera secundaria; los inquisidores vigilaban de cerca a los inhábiles, que deseaban hacer desaparecer cualquier huella de condena, ya fuera suya o de sus antepasados.

Durante una visita en 1561 en el obispado de Almería los inquisidores llegaron a colocar 210 sanbenitos de reconciliados y de condenados.

Por último, el inquisidor recoge todas las quejas y todos los testimonios contra los miembros locales de la Inquisición: comisario y familiares.

Así es como podía desarrollarse una visita pero, según hemos señalado, la práctica variaba según las épocas. Tan sólo el caso de Toledo, estudiado, durante todo el período de visitas, por Jean-Pierre Dedieu, puede permitirnos comprender la evolución.

En Toledo el carácter itinerante del tribunal dura hasta 1493 y después de un período «hueco» las visitas comienzan en 1500. (A partir de esa fecha Deza hace obligatoria una visita anual). Éstas se realizan, desde entonces, regularmente. A veces la actividad es desbordante; en 1513 un inquisidor pasa por Ciudad Real, Almodóvar del Campo, Almadén, la Puebla de Alcocer, Herrera del Duque, Guadalupe, Puente del Arzobispo, Talavera de la Reina y, por último, Toledo en marzo de 1514. ¡En tres meses ha recorrido cerca de 600 kilómetros!

El período de 1525-1530 parece señalar un giro. Las visitas son más numerosas que nunca, su duración parece prolongarse y el número de procesos progresa. Mientras que hasta entonces la

Inquisición se ocupaba sobre todo de conversos, ahora comienza a interesarse por los cristianos viejos: son numerosos los blasfemos, los que pronuncian palabras malsonantes, erróneas, etc., que son juzgados durante las visitas. De 1550 a 1559 bastan once visitas para todo el distrito de Toledo, según un plan sistemático: cada inquisidor vuelve a comenzar allí donde su colega se ha detenido el año anterior.

En cada región el inquisidor permanece mucho tiempo con el fin de visitar todas las localidades de alguna importancia y hacer que su acción sea eficaz.

Entre 1550 y 1560, Jean-Pierre Dedieu calcula que un inquisidor pasa por lo menos la tercera parte de su tiempo de «ejercicio inquisitorial» en visita, y las cuatro quintas partes de las sentencias se pronuncian durante la visita. Ésta aparece, pues, como la pieza maestra del funcionamiento de la Inquisición durante los dos primeros tercios del siglo XVI.

El inquisidor está presente realmente en todas partes; se le ve actuar, utiliza sus poderes; la Inquisición se convierte en una realidad concreta a ojos de la gente. Es tanto más impresionante cuanto que no vacila en atacar a los notables. De 1525 a 1560 el tribunal de Toledo se dedica a una caza sistemática de los inhábiles convocados durante las visitas. De este modo la visita demuestra ser el mejor instrumento de propaganda del Santo Oficio: en parte, como el auto de fe, está rodeada de una solemnidad y de una pompa destinadas a impresionar a la muchedumbre que ve a todos los notables plegarse a las órdenes del inquisidor.

Sin embargo, hacia 1560 asistimos a un nuevo cambio. Las instrucciones del inquisidor general Valdés en 1561 arrebatan toda autonomía al inquisidor de visita: sólo puede juzgar los casos leves. El proceso sustituye a la acción inmediata y ejemplar que consiste en juzgar en el lugar.

Por otra parte los desplazamientos salen caros: ocurre que una visita es «deficitaria», al aportar menos que los gastos que ocasiona. Los viajes ponen a prueba la salud de los inquisidores. En una carta dirigida a la Suprema con fecha 23 de agosto de 1553, el inquisidor Valtodano resume la situación. «Además las fuerzas del cuerpo no son bastantes para caminar toda la vida; ni los salarios lo permiten». Las dos visitas que se desarrollan en 1573 y 1575 en el distrito de Granada se producen en gran parte durante el mal tiempo y además en zonas montañosas. Las visitas siguen siendo numerosas pero su duración disminuye, pasando de seis meses a un año entre 1530 y 1560 a tres o cuatro meses hacia 1570, estabilizándose luego en cuatro meses a partir de 1575, lo que corresponde a una obligación reglamentaria. Representan entre el 10 y el 15 por 100 del trabajo del inquisidor hasta 1580, y el 6 por 100 después. De la visita minuciosa y completa, localidad por localidad, se pasa a una visita «global», aproximativa: los inquisidores se instalan en dos o tres ciudades, desde donde mandan proclamar edictos de fe por los alrededores. Un muestreo de visitas tomadas de Llerena desde 1567 a 1595 ilustra debidamente este fenómeno:[14] de las once visitas realizadas durante este período, nueve se hacen en una ciudad o dos, no más. En 1584, por ejemplo, el inquisidor se traslada al otro extremo del distrito, a Ciudad Rodrigo, donde se instala y hace que se proclame el edicto de la fe en las ciudades y pueblos del obispado; luego escucha las denuncias. Dos de éstas, solamente, afectan a varias localidades, respectivamente cuatro y seis, que están en una zona próxima a la sede del tribunal. El inquisidor pierde contacto con la población. Si la caída de los procesos expedidos durante la visita se explica por la nueva reglamentación, ¿qué decir del hundimiento de las denuncias en los años de 1570?

La Suprema intenta mantener en vigor el sistema, pero los propios inquisidores se hurtan a la tarea. Algunos caen enfermos

antes o durante la visita, otros se niegan a ir llanamente, alegando el poco interés de estas visitas, donde se les desplaza para apenas unos cuantos casos.

El Consejo de la Suprema organiza periódicamente visitas de inspección a los tribunales con el fin de vigilar el comportamiento de los inquisidores y de su personal. Estas inspecciones eran confiadas al inquisidor de otro tribunal, que utilizaba un cuestionario, siempre el mismo, con 49 preguntas.[15] La pregunta 29 se refería a la visita del distrito sometido al tribunal. Se sabe así que el adelantamiento de Cazorla, en el distrito de Córdoba, no fue visitado por lo menos en veinte años. La inspección del tribunal de Sevilla en 1628 revela que no se había efectuado ninguna visita desde 1619 con el pretexto del exceso de trabajo en la sede del tribunal. El ejemplo extremo nos lo da el distrito de Barcelona, donde una carta de los inquisidores a la Suprema, fechada en el mes de agosto de 1576, revela que el Valle de Aran, en los Pirineos, no había sido visitado nunca.[16]

Durante el primer tercio del siglo XVII la visita desempeña todavía un cierto papel, después de lo cual, con raras excepciones, desaparece.

Por otra parte, con los comisarios y los familiares el Santo Oficio dispone de una red de agentes locales que suple a la visita. Los comisarios son eclesiásticos, representantes de la Inquisición en el país; sus poderes son limitados pero tienen un papel importante: leen o hacen que se lea el edicto de fe, recogen las denuncias, proceden a las detenciones bajo la orden del tribunal y llevan a cabo investigaciones a petición suya.

A finales del siglo XVI, la actividad del Santo Oficio se hace más burocrática. Sondeos efectuados en Logroño, Cuenca, Llerena. Granada permiten pensar que el caso de Toledo es representativo de esa evolución.

La actividad del Santo Oficio se sedentariza; ya no se va a buscar al delincuente, se le espera. El gran cuerpo de la Inquisición parece enfermo de parálisis, tiende a esclerotizarse, anunciando ya el siglo XVIII, en el que la institución tiene una actividad reducida.

En unos cuantos decenios, la Inquisición ha puesto en pie una red de distritos homogéneos, de notable modernidad; sin tener en cuenta antiguos límites políticos o eclesiásticos, refuerza su cohesión, con vistas a una mayor eficacia.

Pasa también de una actividad itinerante a una sedentarización que la aleja poco a poco de la gente. Conseguida la cobertura geográfica, teniendo en cuenta los medios de que disponía, ¿ha podido controlar el Santo Oficio todas las categorías de la sociedad?

¿Un control social sin límites?

El Santo Oficio aspiró a que ninguna categoría social permaneciera fuera de su alcance. Pareció haber conseguido lo que se proponía, pero ésta no es más que una impresión todavía insuficientemente fundamentada por la estadística. Tan sólo el tratamiento mediante ordenador del conjunto de las relaciones de causas emprendido por Gustav Henningsen y Jaime Contreras permitirá responder de manera definitiva a esta pregunta. Se observará que gracias a sus familiares, distribuidos en el conjunto del cuerpo social, la Inquisición podía pretender vigilar a toda la sociedad. Pero la distribución del conjunto de los familiares, ¿se efectuó también del modo necesario? Lo dudamos, y el capítulo siguiente aportará a este respecto interesantes precisiones.

De momento presentamos solamente los resultados de algunos sondeos que conciernen a los tribunales de Llerena, es decir, Extremadura, y Logroño, o sea, el norte de Castilla y las provincias vascas, a finales del siglo XVI; por último Toledo, es decir, Castilla la Nueva, durante un período muy largo, el de

1546-1700. En este último caso hay que señalar que el sondeo de 1546-1560, que corresponde al apogeo de las visitas inquisitoriales, informa sobre todo de la situación en los pequeños pueblos y en el campo mientras que en el período de 1560-1630 se equilibra la representación de las ciudades y del campo y el período 1630-1700 se distingue por una concentración de la represión y por una fuerte proporción de judaizantes de origen portugués (comerciantes, financieros, etc.).

Esos sondeos no pretenden dar una idea general exacta de la situación porque puede haber grandes diferencias de una región a otra. Los porcentajes corresponden a órdenes de tamaño porque la exploración muestra que algunas relaciones de causas han estado extraviadas entre otras series.

¿Persiguió la Inquisición por igual a los hombres y a las mujeres? Se comprueba inmediatamente que los hombres representan alrededor de las tres cuartas partes de los acusados pero la proporción de los hombres y de las mujeres varía según los delitos: cuando se trata de un blasfemo es siempre, o casi siempre, un hombre el acusado. Sin embargo, en ciertas regiones y en ciertos períodos, sucede que el porcentaje de mujeres perseguidas llega a ser superior al de los hombres. Tomemos el caso extremo de Granada después de la sublevación de los moriscos, los cuales, en los años 1573-1577, formaban más de la mitad de los acusados de ese tribunal: entre los moriscos hay más de un 56 por 100 de mujeres. De suerte que si consideramos el conjunto de los acusados, mezclados todos los delitos, el elevado porcentaje de mujeres moriscas hace que la representación femenina total se eleve a más del 43 por 100. En la grave crisis del reino de Granada, que acaba de pasar por un año de guerra, las mujeres desempeñaron un gran papel de adoctrinamiento, de catequización, de defensa de la religión de Mahoma. Menos espectaculares quizá, pero sin embargo también interesantes, ya que informan sobre un largo período, son las curvas presentadas por Mer-

cedes García Arenal a propósito de los moriscos juzgados por el tribunal de Cuenca: la curva de las mujeres sigue de muy cerca a la de los hombres y es evidente que los porcentajes globables lo señalarán.[17]

Según las regiones y los períodos, moriscos y judaizantes ejercen una influencia más o menos grande. A partir de la expulsión de los moriscos del reino de Granada, los tribunales castellanos, él de Cuenca entre otros, tienen mucho trabajo con respecto a los recién llegados. En el siglo XVI los judíos venidos de Portugal contaban grandemente en los efectivos de acusados de numerosos tribunales. No hay que olvidar, en las zonas fronterizas o marítimas, a los extranjeros: en Logroño, en el período de 1592-1598, se cuenta con un 13 por 100 de franceses; el tribunal de Sevilla juzga a personas de muy diversa procedencia: de 1606 a 1612, por ejemplo, 49 extranjeros de 206 acusados, sobre todo portugueses pero también varios franceses, alemanes, ingleses, dos turcos, un griego, un italiano…[18]

Si se tienen en cuenta ahora los estados, cargos, empleos, oficios, y si se procede a reagrupamientos socioprofesionales, se constata que en Toledo una cuarta parte de los acusados pertenece al mundo agrícola; los artesanos y comerciantes forman cerca de otra cuarta parte, los mercaderes y financieros un 8 por 100, el clero más del 11 por 100 y el clero regular más de la mitad de esa fracción. El desglose de las mujeres en esas diversas categorías elevaría estos porcentajes, salvo en el caso del clero.

En Logroño el clero representa un poco más del 12 por 100, los campesinos o pastores alrededor de un 22 por 100, ¡pero los artesanos y pequeños comerciantes representan un 47 por 100! En Llerena, de 1589 a 1592, sabemos la pertenencia social de casi todos los acusados: 250 sobre 259. Esta vez el clero da un tributo muy elevado: 62 personas, de las cuales 31 son seculares, 26 frailes (de los cuales una docena de franciscanos) y 5 religio-

sos. Es decir, un inhabitual porcentaje de un 24,8 por 100. Los labradores, peones y otros trabajadores del campo (pastores, carreteros, muleros, etc.), son 66, es decir, el 26,4 por 100, un poco más de la cuarta parte habitual. La última cuarta parte la formaban notables, entre los cuales estaban bien representados los médicos y los hombres de leyes (notarios, abogados, procuradores) pero muy poco los nobles (un caballero, un hidalgo); y también «diversos»: soldados, estudiantes, domésticos, esclavos, gentes de la policía (como, por ejemplo, tres alguaciles).

Unas cuantas conclusiones provisionales: la importante representación del clero y de las gentes de estudios (hombres de leyes, médicos); la débil representación de la nobleza; el predominio de las gentes de ciudad que confirma el análisis de las series toledanas donde Madrid cuenta con más del 20 por 100 del total, Toledo un 12 por 100 y varias pequeñas ciudades alrededor de un 2 por 100. El caso de Logroño no permite extraer conclusiones, porque si la pequeña ciudad de Agreda reúne ella sola a un 24 por 100 de los acusados, 72 de los 77 son moriscos, lo cual modifica los datos. Sin embargo Pamplona y Aguilar tienen, también, el 5 por 100 de los acusados, y Logroño el 10 por 100.

Es muy difícil saber si el pequeño número de nobles procesados se debe a que entre ellos se daba poco la delincuencia o había una voluntad de cerrar los ojos. Sin embargo, es evidente que la acción del Santo Oficio no se detenía ni a la puerta de los palacios ni ante la clausura de los conventos. Más adelante veremos que los caballeros podían ser duramente castigados si se entregaban al «pecado nefando». Y ciertos personajes de los más conocidos de la época desaparecieron de pronto en las prisiones secretas o sufrieron graves problemas: tal fue el caso del humanista Juan de Vergara, del arzobispo de Toledo Carranza, de los doctores Cazalla (que pereció en la hoguera), Constantino o Egidio, de Juan de la Cruz, del padre Sigüenza, de fray Luis de León, de José Fernández de Toro, inquisidor él mismo, o de

hombres de Estado como Macanaz y Pablo de Olavide. La mayoría de las víctimas de los grandes autos de Valladolid en 1559 y 1561 eran hombres y mujeres de origen social muy distinguido, y varios procedían de ilustres familias, incluso de la alta nobleza. Fijémonos por ahora en los casos de fray Luis de León, de José Fernández de Toro y de Pablo de Olavide, que ejemplifican situaciones diferentes en épocas diferentes.

Luis de León nació en 1528. Pertenecía a una familia muy honorable: su padre era auditor de la chancillería de Granada, su hermano gobernador de la fortaleza de la Alhambra. Una mancha negra: sus antepasados paternos, judíos conversos, habían sido condenados por el Santo Oficio.

En 1542 Luis es enviado a Salamanca para proseguir sus estudios. Entra en los agustinos, frecuenta las universidades de Salamanca, Toledo, Alcalá, y en 1560 recibe el grado de doctor en teología. Al año siguiente pasa a ocupar una cátedra en la universidad salmantina. Su temperamento combativo y crítico atrae contra él la hostilidad de los dominicos en particular. No le faltarán ocasiones de oponérseles cuando sostenga candidaturas o se postule él mismo para cátedras de enseñanza. Pero los acontecimientos toman otro aspecto cuando, en 1569, se plantea una cuestión doctrinal, fundamental, a propósito de la Biblia. Una nueva edición, procedente de Francia, acompañada de un debatido comentario, incita al Santo Oficio a formar una comisión, uno de cuyos miembros es Luis de León. El concilio de Trento, en 1545, había proclamado la autoridad de la Vulgata de San Jerónimo. Ahora bien: fray Luis se muestra en ocasiones crítico con respecto a esa traducción y no vacila en recurrir, discretamente, a las fuentes hebraicas. De nuevo se opone violentamente a los dominicos. Finalmente el «clan tradicionalista» triunfa y se suprimen los comentarios. En 1571 las discusiones teológicas, en lugar de apaciguarse, se encrespan. Se lanzan acusaciones a propósito de la traducción del *Cantar de los Cantares* de fray

Luis. Sus amigos «liberales» Grajal y Cantalapiedra son también molestados y, a partir de la denuncia del prior del convento dominico de San Esteban, son detenidos, lo que provoca estupor. Poco después le toca el turno a fray Luis. El primero de los diez puntos de la acusación concierne a la Biblia. A él, el gran especialista en Sagradas Escrituras, se le reprocha haber afirmado «que la Vulgata contiene numerosos errores y se podría escribir un texto mejor», restándole verdad y autoridad. Otros siete puntos se referían a la interpretación de la Biblia y a sus diversas traducciones. El proceso lento, minucioso, largo, durará cinco años. Los inquisidores se rodean de todas las garantías. Después de haber intentado reaccionar, fray Luis abandona sus pretensiones, su agresividad y se pone a escribir. Durante este tiempo, su convento y su orden, de la cual es uno de los más brillantes representantes, los profesores de la universidad, envían peticiones a la Suprema. En 1576 los acontecimientos se precipitan, los calificadores de Valladolid concluyen estableciendo la heterodoxia de ciertos puntos de su doctrina y se proponen hacerle reconocer públicamente, ante la universidad de Salamanca, todos sus errores. Evidentemente, no tendrá derecho a profesar. Algunos, incluso, piensan que podría ser torturado con el fin de obtener una confesión completa y detallada. Todo ello es comunicado a la Suprema y, el 7 de diciembre de 1576, se produce un golpe teatral: el inquisidor general, personaje moderado y liberal, ordena la absolución pura y simple del maestro fray Luis de León. Algún tiempo más tarde este último hacía una entrada solemne y triunfal en Salamanca. En la acción de gracias celebrada en su convento debió de recordar a sus amigos y colegas menos felices que él: Cantalapiedra, todavía preso, y Grajal y Gudiel, ambos muertos en prisión…

Menos conocida es la historia de José Fernández de Toro, inquisidor en Murcia.[19] Influido por el quietismo, manifiesta esta tendencia cuando un eclesiástico, religioso, es conducido ante él

por solicitación *ad turpia* en el confesonario. Toro parece contentarse con la idea de que es un simple caso de obsesión por el demonio y, persuadiendo a la Suprema de que acepte su opinión, prohíbe al religioso celebrar la misa y confesar «hasta que se le haya pasado la obsesión».

En 1706 es promovido a la sede episcopal de Oviedo, donde parece que le precedió su reputación de quietista. Desgraciadamente para él hay en la ciudad un convento de jesuitas. Éstos le dispensan una buena acogida y, como los dominicos —que intentaban saber por medios sinuosos lo que Luis de León decía en sus cursos—, se ganan su confianza para hacerle hablar. En enero de 1707, el padre José del Campo envía una denuncia precisa y detallada a la Suprema explicando cómo, en una conversación, Toro le ha propuesto explicarle la doctrina de Molinos. Ya le había explicado y descrito el modo mediante el cual se alcanza la suma perfección en la unión con Dios, al tiempo que los sentidos se abandonan a la tentación. El asunto parece grave; se hace una investigación en Murcia, donde las cómplices femeninas de Toro son detenidas y confiesan. El inquisidor general recurre a Roma (el caso Carranza ha servido de ejemplo), donde el papa hace saber que se reserva su decisión, pero que se debe aclarar plenamente todo. Después de haberse defendido y haber argumentado, comprendiendo su situación, Toro pasa a las confesiones parciales y pide ser juzgado en Roma, a donde se le traslada finalmente en junio de 1716. De sus confesiones y cartas se extraen 455 proposiciones de diferentes grados de error. Al final, abandona toda defensa y reconoce que ha sido herético, dogmatista solicitante, seductor, blasfemo, etc. Para la condena, el ceremonial es similar al de Carranza; le trasladan al castillo de Sant' Angelo, en el Vaticano, depuesto de sus funciones de obispo y privado de beneficio, suspendido a perpetuidad de las funciones sacerdotales, y termina sus días en un convento fuera de España, debiendo respetar ciertas observancias espirituales.

Otra época y otro personaje, de muy elevada posición: Pablo de Olavide.[20] Nacido en 1725 en Lima, donde hace brillantes estudios y enseña en la universidad de San Marcos, fue encarcelado en 1754 debido a unas operaciones fraudulentas. Dos años después es caballero de Santiago. Viaja a Francia y se convierte en un ardiente propagandista de las Luces, lo que le vale ser nombrado para funciones oficiales por Aranda y Campomanes, ministros liberales de Carlos III. Director del Hospicio de San Fernando, en donde intenta aplicar las nuevas ideas, elegido procurador, su reputación no cesa de crecer. En 1767 es nombrado intendente de Andalucía y asistente de Sevilla, encargado por el rey del poblamiento de Sierra Morena, obra de su vida y «operación modelo de la España ilustrada. Acumula altos cargos y honores; consejero muy escuchado de Carlos III y sus ministros, participa en grandes reformas y las inspira, particularmente en el ámbito universitario y en el agrario. Es la empresa de Sierra Morena la que le da fama en toda Europa. Pero este personaje, brillante conversador, presenta un flanco débil a la crítica. A través de él se apunta a la política ilustrada de los ministros de Carlos III y especialmente la del grupo de los afrancesados.

Tiene graves dificultades con los diversos consejos y se desencadena una campaña contra él, en particular en Sevilla, donde la Inquisición inicia una primera investigación secreta. El motivo más grave de acusación es el de impiedad. Además, él sostiene la superioridad del poder civil sobre una jurisdicción eclesiástica siempre sospechosa de intrusión en los derechos del Estado, lo cual no le atrae las simpatías de los inquisidores. El procedimiento sigue su curso. La marcha del ministro Aranda deja a Olavide al descubierto; los amigos que le quedan en el gobierno también están siendo víctimas de violentos ataques. Se inicia entonces una terrible lucha en la que el capuchino alemán fray Romualdo, «colonizador» de Sierra Morena, convertido en enemigo encarnizado de Olavide, desempeña un papel muy activo.

Sospechando el peligro que corre, Olavide hace espiar a sus enemigos; sus torpezas aceleran su caída y, el 14 de noviembre, convicto de herejía, es detenido por el alguacil mayor de la Inquisición, un grande de España, el duque de Mora. Le esperan dos años de prisión. Trato infamante, condena infamante, libertad vigilada, huida a Francia, regreso a España, rehabilitación y muerte en 1803. El hombre, deshecho, repudia sus ideas ilustradas. La Inquisición le eligió porque estaba al alcance de sus garras. Era preciso llegar hasta un personaje de gran importancia, que se beneficiara de la confianza y de la admiración del rey y sus ministros; era preciso hacer una advertencia a estos últimos, contra los cuales nada se podía hacer sin que conllevara un grave perjuicio al soberano.

A veces se insiste en las enemistades que llevaron a que grandes personajes fueran denunciados ante la Inquisición, como es el caso del arzobispo Carranza, cuyos enemigos personales eran los propios inquisidores, o el caso de los inquisidores de Sevilla frente a Olavide. Sería peligroso resaltar este aspecto en detrimento de las consideraciones «ideológicas». Los inquisidores se sienten inquietos ante un Carranza que parece poco seguro en un plano teológico, ante un Luis de León tal vez demasiado innovador para no parecer heterodoxo, ante un Olavide que representa a la perfección esa corriente cosmopolita que amenaza a la autoridad de la Iglesia. También es por ello por lo que la Inquisición no vacila en «golpear en lo alto» y con vigor. Sin ninguna duda, los grandes se benefician de protecciones que determinan un comportamiento diferente de la Inquisición con respecto a ellos, pero también saben que raramente están fuera de su alcance.

El capítulo anterior pone de manifiesto cómo el Santo Oficio se interesó, según las épocas, por categorías sociales diferentes; así, en sus comienzos se preocupó casi exclusivamente por los judíos, pero luego, poco a poco, lo hizo por los cristianos viejos.

Hubo épocas «fuertes», períodos de crisis durante los cuales toda la actividad se orientaba hacia un problema determinado. Parece, sin embargo, que los inquisidores tuvieron mucho empeño en afirmar su interés por todas las causas, en la medida en que se lo permitían sus medios materiales: el prestigio y la autoridad de la institución dependían de ello.

Cobertura geográfica, cobertura social: para llevarlas a cabo la Inquisición está dotada de medios eficaces, de concepción moderna, en ocasiones avanzada con respecto a su tiempo. ¿Realmente logró éxito en esa tarea? Habrá que esperar mucho antes de poder esbozar un balance preciso, y tal vez eso no tenga gran interés, a fin de cuentas. Si no alcanzó a la totalidad de la población de manera directa, estuvo presente en todos los espíritus; había que contar con ella: he ahí quizá su verdadero triunfo. Llegó a formar parte de la vida cotidiana, como atestigua la literatura, por ejemplo. Si en los primeros tiempos el inquisidor era un personaje desconocido que podía ser descubierto en el azar de una visita, la Inquisición del Siglo de Oro, con todo su cortejo de imágenes, temibles o tranquilizadoras, penetró en la estructura mental de todos los españoles.

Capítulo 3
EL PODER INQUISITORIAL

La notable presencia de la Inquisición sobre el conjunto del territorio, el asentamiento durable de los tribunales permanentes, debidamente repartidos en el país, y el sistema de visitas no significa, como se puede suponer, que la Inquisición haya sido una institución descentralizada y aun menos regionalizada. Incluso en el primer siglo de su historia es, por el contrario, un modelo de centralización. Basada en una estructura piramidal de poder, de carácter muy moderno, actúa con una eficacia excepcional que hace de ella no solamente la aliada privilegiada del catolicismo romano sino, mucho más aun, un elemento esencial del aparato del Estado, el mejor auxiliar de Leviatán.

Sin duda no es así como se acostumbra a considerar la Inquisición. Pero este libro permitirá, creemos, la demostración de una tesis a la cual Ricardo García Cárcel aportó, en el caso de Valencia, el primer elemento decisivo. Y nosotros pretendemos demostrar de entrada que hubo no sólo colaboración estrecha entre la monarquía hispánica y la Inquisición, sino también, durante dos siglos, identidad entre el aparato del Estado y el poder inquisitorial.

Es perfectamente inútil demorarse en certezas y repetir lo que otros han dicho muy bien. Todo el mundo sabe que la Inquisición fue rápidamente dirigida por un Consejo, llamado en 1483 Consejo de la General y Suprema Inquisición. Un consejo de gobierno entre otros, como ya hemos dicho. Por supuesto, se trata de un tribunal eclesiástico sometido a la autoridad del papa, pero nos será fácil mostrar que esa dependencia era mucho más teórica que real. Roma aceptó crear la Inquisición a petición de los Reyes Católicos y asumió la responsabilidad de la

institución, eso es irrefutable. Pero esa creación se le escapó casi en seguida, y cada vez que el papa quiso oponerse a una iniciativa de la Inquisición española o reducir sus poderes, fracasó. Después de esto se puede pretender siempre que la nueva Inquisición es como el antiguo *opus romanum*. O bien, como hace Henrv Kamen —cuya lucidez por una vez le falla— que, sin Roma «el tribunal hubiera dejado de existir», que «bulas de nombramiento, reglas canónicas, esferas de jurisdicción, todo tenía que ser aprobado antes por Roma».[1] Por supuesto, pero esto es confundir el derecho con los hechos: de derecho el papado controlaba a la Inquisición española y es responsable ante la historia de la actividad de esta institución; de hecho, ésta era un instrumento de la monarquía española.

¿Cómo ignorar el número de miembros de la Suprema que formaron parte de *otros* consejos de gobierno? ¿Cómo cerrar los ojos ante el papel *político* de varios inquisidores generales, por definición presidentes de la Suprema? Cisneros, inquisidor general de 1505 a 1517. Adriano de Utrecht, antiguo preceptor de Carlos I, de 1517 a 1522. Diego Espinosa, inquisidor general de 1566 a 1571 y… presidente del Consejo de Castilla, como Diego Sarmiento de Valladares de 1669 a 1694, ¡como Larreategui todavía de 1733 a 1740!

Para que se desvanezcan las dudas, para que el funcionamiento y el sentido del sistema aparezcan claramente a los ojos de todos, es necesario que se aporten respuestas satisfactorias a varias preguntas esenciales. ¿Cómo la Suprema controla la acción del aparato inquisitorial, cómo se ejerce el control de la jerarquía? ¿Quiénes son los inquisidores y cuál es la naturaleza de su poder? ¿Cuáles son los medios en hombres y en recursos de los cuáles pueden disponer los inquisidores para cumplir su misión? Pero habrá también que recordar que los inquisidores eran hombres: lo cual garantizaba —¡felizmente!— una distancia entre las intenciones del poder y lo vivido día a día.

La Inquisición poder centralizador: el control de la jerarquía

El Consejo supremo de la Inquisición, cuyos miembros eran (en realidad) nombrados por el rey, trabajaba mucho: los consejeros se reunían los lunes, miércoles y viernes por la mañana; los martes, jueves y sábados por la tarde. El vínculo de ese Consejo con el gobierno de España era un vínculo *orgánico*, ya que dos miembros del Consejo de Castilla asistían a las sesiones de tarde. Los consejeros eran elegidos en gran medida entre los inquisidores de los tribunales ele provincias, junto a los cuales se sentaban prelados o letrados de una cierta experiencia. El Consejo conocía, pues, desde el interior el funcionamiento del sistema y los consejeros conocían personalmente a los inquisidores de provincias, es decir, el personal menor, gracias a las inspecciones periódicas organizadas por la Suprema y en las cuales participaba a veces algún consejero.

Las tareas del Consejo eran múltiples: elaboraba las instrucciones a las cuales debían conformarse los tribunales provinciales, tales como las famosas instrucciones de Deza en 1500 o de Valdés en 1561; las modificaba o las completaba para seguir la coyuntura política o religiosa. A partir de finales del siglo XVI en especial, orientaba y reorientaba constantemente la actividad de los tribunales de provincias por medio de las famosas cartas acordadas, verdaderas circulares cuyo contenido había sido preparado y decidido en el curso de las sesiones de la Suprema.

El Consejo controlaba la actividad de los inquisidores provinciales, examinaba con cuidado los informes de las visitas realizadas por los inquisidores en sus distritos, revisaba las relaciones de causas que, a partir de 1565 por lo menos, se convierten en regulares pero de las que conocemos ejemplos anteriores: la primera que se ha encontrado, procedente de Toledo, data de 1550, aunque Gustav Henningsen da noticia de otras que datan

de 1540 y nosotros hemos encontrado algunas que proceden también de esa época (Zaragoza). Estas relaciones constituyen notables resúmenes de la actividad de los tribunales.

El Consejo juzgaba las causas en apelación, examinaba siempre las causas más graves, las que conllevaban una condena a muerte, y con frecuencia conmutaba las penas de muerte por penas de prisión o de galeras perpetuas; arbitraba también los casos de votos en discordia, bastante frecuentes en los procesos importantes, juzgaba finalmente a los miembros del Santo Oficio convictos de crímenes, por ejemplo a los familiares culpables de muertes.

La influencia de la Suprema sobre la institución fue en alza, y su poder de control se desarrolló sin cesar. Los archivos nos dan la prueba. En esta línea, las relaciones de causas son cada vez más detalladas: al principio, es decir, a mediados del siglo XVI, se limitan a unas cuantas líneas; un siglo más tarde el asunto más pequeño es objeto de un resumen de más de una página, y si el asunto tiene algún relieve las relaciones que se dirigen a la Suprema alcanzan la extensión de varias páginas.

En el siglo XVIII, cuando la institución se debilita y se hace delicuescente, apenas hay más iniciativas que las de la Suprema. El asunto de Teruel en 1754, sobre el que finalmente se echó tierra, no se desencadenó a partir de denuncias, de informes de los familiares o de los comisarios, ni siquiera de la impulsión del tribunal de Valencia, del cual dependía Teruel, sino de la iniciativa personal del inquisidor general, Francisco Pérez de Prado y Cuesta, que en aquella época era… obispo de Teruel.

El funcionamiento del Consejo estaba reglamentado según una jerarquía muy estricta. El voto se desarrollaba siguiendo el orden de edad y los más viejos votaban los últimos. Por supuesto, el Consejo estaba presidido por el inquisidor general. Desde 1481 hasta 1820 se cuentan 45 inquisidores generales: la media

del mandato es, pues, de un poco más de siete años y medio, pero esto no es más que una media, y cinco inquisidores generales permanecieron más de veinte años en su puesto: Fernando de Valdés (1546-1566), Gaspar de Quiroga (1573-1594), Diego de Arce y Reinoso (1643-1665), Diego de Sarmiento y Valladares (1669-1694), Felipe Beltrán (1761-1783). Por el contrario, algunos no ejercieron su misión más que unos cuantos meses, como Juan Pardo de Tavera en 1538, Alonso Fernández de Aguilar y Córdova en 1699 y Diego de Astorga y Céspedes en 1720.

En su conjunto se trataba de una función duradera que permitía al inquisidor controlar el aparato aunque pudiera haber algún conflicto entre el Consejo y su presidente. La vinculación de este Consejo con la alta Iglesia es evidente: la gran mayoría de los inquisidores generales eran prelados que ya tenían a su cargo un obispado o un arzobispado. Seis de entre ellos fueron al mismo tiempo inquisidores generales y primados de España, es decir, arzobispos de Toledo, y una docena ya habían accedido a la púrpura o consiguieron el capelo cardenalicio durante su mandato.

La Suprema no vacilaba en controlar la actividad de un tribunal en su propia sede, así como la acción personal de cada inquisidor. Confería una misión de inspección a uno de sus miembros o, las más veces, a un inquisidor tomado de otro tribunal, otorgándole plenos poderes para llevar a cabo su investigación. Después de ésta, el inquisidor redactaba un informe detallado que remitía a la Suprema: este informe podía suponer la destitución o la mutación de los «reverendísimos padres» que no daban satisfacción.

Se ha trabajado muy poco sobre esos informes de inspección, lo cual es muy lamentable porque arrojan una viva luz sobre el funcionamiento de los tribunales a Ja vez que aproximan a los

inquisidores al común de los hombres. Desde el momento de su llegada al tribunal en cuestión, el inspector reunía testigos que elegía a su antojo: de hecho, casi todo el personal del tribunal, desde los inquisidores hasta los alguaciles y los guardias de las prisiones, era interrogado. Pero podían también ser utilizados como testigos los prisioneros que se encontraban por entonces en sus celdas en espera de proceso, los condenados que purgaban una pena de reclusión, los familiares del Santo Oficio y otras diversas personas. De este modo el inspector escuchó a 63 testigos en Córdoba durante su visita de 1577 y 37 durante la investigación de 1597. En Sevilla, la inspección de 1628 comportó la audición de 95 testigos, de los cuales 32 formaban parte del tribunal o lo habían hecho en el pasado. Pero otros eran familiares, otros condenados «reconciliados» y aun otros magistrados o funcionarios municipales.

Esas inspecciones no se sujetaban a una periodicidad regular. Sabemos, por ejemplo, que el tribunal de Córdoba fue objeto de inspecciones en 1544, 1577, 1589 y 1597; el de Sevilla en 1611 y 1628. La investigación podía concernir a una persona especialmente designada por el atestado por haberse planteado acusaciones contra ella: así en Córdoba, en 1597, el inquisidor general, doctor Alonso Ximénez de Reynoso, fue objeto de examen, y el informe final sostuvo contra él 39 motivos de acusación; en Sevilla, en 1611, fue el inquisidor Alonso de Hoces el colocado en el banquillo, y el visitador enunció contra él 30 acusaciones. Por lo que sabemos, el récord lo consiguió el inquisidor de Córdoba, doctor Cristóbal de Valesillo, quien en 1589 fue acusado por 106 motivos por el doctor Luis de Capones, inquisidor de Sevilla y encargado de la inspección. Tal vez nuevas investigaciones revelarían informes todavía más repletos.

La mayor parte de las inspecciones tenían, sin embargo, un alcance general: significaban una visita detallada de las prisiones con una apreciación del estado de cada celda; el examen de los

prisioneros y de su estado de salud; la inspección del «secreto», de la despensa, del material y, desde luego, del conjunto del personal del tribunal.

Para realizar la investigación, los inspectores disponían de un cuestionario modelo de 49 preguntas que planteaban a sus testigos. La información buscada concernía al ejercicio de las funciones inquisitoriales: ¿cuál era la asiduidad y la competencia de los inquisidores, su nivel cultural, cómo ejecutaban las instrucciones? ¿Cuál era su comportamiento hacia los acusados? ¿Eran sospechosos de complacencia hacia ellos? ¿Habían omitido proceder contra los sospechosos? ¿Habían controlado a los testigos? ¿Utilizaban la tortura sin indicios suficientes? Pero la investigación se interesaba también por la persona de los inquisidores y de sus costumbres: ¿cuáles eran las relaciones que mantenían entre ellos? ¿Tenían concubinas publicas o mantenían relaciones con las prisioneras o con las mujeres o hijas de los acusados? ¿Eran accesibles a la corrupción? ¿Habían visitado regularmente su distrito o no?

El cuestionario se informaba de los familiares, de su número, de su condición; de la suerte de los prisioneros, que debían ser «honradamente tratados», de su defensa, del comportamiento del juez de bienes y del receptor de los secuestros, y finalmente de los funcionarios de policía.

Semejante inspección exigía varios meses de investigación y daba lugar a un voluminoso informe. La de Sevilla en 1628 consta de 1.023 folios, es decir, más de dos mil páginas. El informe recogía la lista de quejas contra cada miembro del personal: así el informe que siguió a la investigación de 1577 en Córdoba presentaba el siguiente catálogo de acusaciones:

— 2 contra el inquisidor licenciado Andrés de Alba (convertido en inquisidor de Valladolid);

— 3 contra el inquisidor licenciado Alonso de Reynoso (convertido en inquisidor de Toledo);

— 18 contra el inquisidor licenciado Francisco Gasea Salazar (convertido en inquisidor en Zaragoza);

— 20 contra el inquisidor doctor Alonso López, todavía en Córdoba;

— 13 contra el inquisidor licenciado Juan de Portella, todavía en Córdoba;

— 10 contra el fiscal Quintana;

— 7 contra Juan López de Alegría, notario del secreto;

— 7 contra Sebastián Camacho, notario del secreto;

— 4 contra Juan Carrillo, notario del secreto;

— 4 contra Alonso Gallego de la Cueva, notario de secuestros;

— 1 contra Miguel de Ybarguen, alguacil.

La Suprema disponía así de un extraordinario archivo personal, del cual usaba en el momento de orientar las carreras, de hacer las promociones o de quebrarlas. El historiador, en tanto, descubre a los hombres, despoja a los inquisidores de su máscara de tribunal.

QUIÉNES ERAN LOS INQUISIDOR ES, O LA NATURALEZA DE SU PODER

Resulta extraño que la mayor parte de los historiadores de la Inquisición, incluso el propio Lea, se hayan ocupado muy poco de esta cuestión que juzgamos esencial: ¿quiénes eran los inquisidores?

Una vez más, Julio Caro Baroja, con su perspicacia habitual, ha planteado en términos claros el problema en el brillante y corto ensayo que ha consagrado al «Señor Inquisidor»:

> Vamos a admitir que sabemos mucho respecto a la Inquisición, en *principios generales*… Pero he aquí que el personaje más destacado en el mismo tribunal no aparece casi en las obras de apologistas, detractores, historiadores, críticos, etc… Este personaje al que aludo es el inquisidor, así, con minúscula. Del *Inquisidor* con mayúscula se ha hablado más. El *Inquisidor* por antonomasia puede ser Torquemada o el cardenal Cisneros. El *Gran Inquisidor*, un prelado menos conocido, un cardenal burocrático, como el cardenal Espinosa, don Fernando Niño de Guevara o el cardenal Zapata. ¿Pero quién es, cómo es el *inquisidor*? Desde fines del siglo XV a comienzos del XIX fue un personaje común en la vida española. … ¿Por dónde comenzaremos a estudiarlo: por lo que tiene de «funcionario», es decir, por su lado *general*, o por lo que tiene de hombre, con su yo propio?[2]

Esta larga cita era útil. En las asociaciones de ideas de la opinión común, la palabra inquisidor no se relaciona con la palabra funcionario. Las pesadillas y los escalofríos suscitados por la Inquisición, esa aureola de romanticismo negro que rodea al personaje, no distingue nunca al funcionario. Sin embargo, no parece que puedan tomarse así las cosas. ¿Y si la mayor parte de los inquisidores hubieran sido primeramente funcionarios, gentes metidas en una «carrera», en un cursus de honores y de funciones, si su actividad inquisitorial no hubiera sido, a veces, más que una etapa en esa carrera? ¿Funcionarios conscientes o negligentes, más que frailes fanáticos obsesionados por el acoso a las almas pecadoras, ansiosos de vigilar y de castigar? Se conoce, por ejemplo, que por regla general y en la mayor parte de los tribunales, los inquisidores suspenden sus audiencias a la hora justa, incluso en lo más duro de sus interrogatorios, incluso aunque los acusados hayan llegado finalmente al umbral de las confesiones. He aquí a unos funcionarios conscientes de sus derechos: ¡es la hora de comer![3]

Sin esperar a más, hay que liquidar un mito. Como la Inquisición medieval fue cosa de los dominicos, como la Inquisición española bajos los Reyes Católicos estuvo al principio bajo el control de los dominicos, como el primer gran inquisidor fue el dominico Torquemada, se supone que la Inquisición española fue dirigida y controlada por la orden de los frailes predicadores, cuyo papel esencial en la lucha contra las herejías conocemos.

Ciertamente se cuentan algunos dominicos entre los 45 grandes inquisidores: además de Torquemada se puede citar a fray García de Loaysa (1538-1546), Luis de Aliaga (1618-1625), Antonio de Sotomayor (1632-1643) o incluso Jaime Tomás de Rocaberti (1694-1699), que fue al mismo tiempo general de los dominicos y gran inquisidor. Pero, como se ve, la presencia de los dominicos en la cumbre de la jerarquía del Santo Oficio fue

muy episódica y los dominicos no dispusieron nunca de una posición dominante en el seno de la Suprema.

Se puede afirmar de ahora en adelante que, en los tribunales provinciales, los inquisidores con minúsculas, según la expresión de Julio Caro Baroja, no fueron mayoritariamente dominicos. Y esto fue verdad ya al comienzo, aun cuando la proporción de dominicos fuera más fuerte a principios de la historia del tribunal: en Valencia, de 1478 a 1530, sobre una cuenta de veinte no se encuentran más que cinco dominicos, contra doce clérigos seculares, todos ellos canónigos de alguna catedral, y tres personajes de los cuales carecemos de información precisa.[4]

Pero ¿cuál era, pues, el origen de los inquisidores? La explotación del precioso fichero formado por Jean-Pierre Dedieu para el tribunal de Toledo, aunque ese fichero se refiere sólo a los siglos XV y XVI, permite esbozar una respuesta, tanto más cuanto que el tribunal de Toledo era sin duda el más considerado de todos: la Suprema enviaba a Toledo a los inquisidores más distinguidos, los que encarnaban en suma el modelo de la función.

Desde 1482 basta 1598, Jean-Pierre Dedieu ha enumerado en Toledo 57 inquisidores. Los frailes brillan por su ausencia: ¡un solo dominico, según parece! El hecho más evidente es la sólida formación universitaria de esos inquisidores: se cuenta entre ellos a 41 licenciados y 14 doctores. De modo que el 96,5 por 100 de estos inquisidores son letrados. Forman parte de esa categoría a la que pertenece realmente el gobierno de las Españas en los tiempos de Carlos I y todavía más en los de Felipe II.

Veamos más de cerca. No solamente se trata de letrados, sino que una fuerte proporción de entre ellos han pasado por los más famosos colegios universitarios (los colegios mayores), los que servían de cantera a la alta administración y a los Consejos de gobierno: doce al menos de nuestros inquisidores toledanos procedían del colegio de San Bartolomé de Salamanca, el más ilus-

tre de todos; todavía otros seis procedían del colegio de Santa Cruz de Valladolid, que era casi tan famoso como aquél, y otros seis procedían de colegios muy notables. Esta importante proporción (42,1 por 100) de gentes que habían hecho sus estudios en los mejores colegios y la proporción excepcional de «bartolomicos» (21 por 100) dicen mucho sobre las cualidades intelectuales de los inquisidores de Toledo y al mismo tiempo sobre su predisposición a hacer grandes carreras en las avenidas del poder.

Y, de hecho, en el momento de su nombramiento para el tribunal de Toledo, muchos de ellos tenían una posición en la alta Iglesia; 26 (45,6 por 100) eran canónigos de la catedral, otros eran vicarios eclesiásticos o chantres. Y su carrera ulterior demuestra la justeza de este diagnóstico fácil: catorce de nuestros inquisidores pasaron a ser miembros de la Suprema de la Inquisición, diez llegaron a obispos y cuatro a arzobispos (en Granada, Compostela, Palermo y Burgos). Dos futuros inquisidores generales figuran en nuestra muestra.

Pero no fue solamente en las funciones eclesiásticas donde se ejercieron más tarde los talentos de nuestros inquisidores toledanos: varios llegaron a ser auditores de las chancillerías de Granada y Valladolid y tres presidentes de esos altos tribunales. Otros, incluso presidentes de los grandes Consejos: así Francisco Tello de Sandoval, presidente del Consejo de Indias, y Mauricio Pazo y Figueroa, presidente del Consejo de Castilla. En cuanto a don Antonio Zapata de Mendoza, descendiente de la alta nobleza, será, a finales del siglo XVII, virrey de Nápoles.

De este modo, desde finales del siglo XVI, el itinerario político de un hijo de gran familia puede pasar por la Inquisición: nacido en 1550, Antonio, hijo del conde de Barajas, fue colegial de San Bartolomé de Salamanca y se convirtió, siendo muy joven, en canónigo de la catedral de Toledo. Pronto es capellán de su

antiguo colegio salmantino y entonces comienza la etapa inquisitorial de su vida: primero es destinado al tribunal de Llerena, luego en 1584 (tiene entonces treinta y cuatro años) es destinado a Toledo. Después de lo cual se le abre la carrera de prelado: obispo de Cádiz, más tarde Pamplona, arzobispo de Burgos, cardenal de Santa Cruz, Antonio Zapata de Mendoza se convertirá en inquisidor general (de 1626 a 1632) y, más adelante, en patriarca de las Indias y virrey de Nápoles.

Se puede alegar que se trata de una carrera excepcional, favorecida por la alta cuna del interesado. Ciertamente. Pero lie aquí la carrera de Francisco Tello de Sandoval: recién salido, él también, del colegio de San Bartolomé como licenciado, se convierte en canónigo de la catedral de Sevilla, y luego, en 1540, pasa a ser inquisidor de Toledo. Pronto será enviado como visitador a México. Más tarde es obispo de Osuna, luego de Plasencia, presidiendo sucesivamente la chancillería de Granada, la de Valladolid, finalmente el Consejo de Indias. Gran carrera en la que la función política es por lo menos tan importante como la acción pastoral del prelado.

¿Qué decir entonces de Fernando de Valdés? Originario de una familia noble de Salas, en Asturias, también hace estudios en el colegio de San Bartolomé y termina por ocupar los más altos puestos de la Iglesia y el Estado: es sucesivamente obispo de Orense, Oviedo, León, Sigüenza y arzobispo de Sevilla; pero también miembro del Consejo Supremo de la Inquisición y gran inquisidor; y además presidente de la chancillería de Valladolid y presidente del Consejo de Estado en el reinado de Felipe II.

Podríamos señalar las analogías entre la carrera de Valdés y la de García de Loaysa, Pero, finalmente, ¿qué decir de Ramón José de Arce, inquisidor general de 1797 a 1808? Es el caso límite. Con él ya no se trata apenas de fe y de dogmas, este inquisi-

dor no es más que un auxiliar del poder: criatura de Godoy y compañero suyo en las correrías de faldas, amante favorito de la marquesa de Mejorada, este inquisidor tal vez fue… masón. ¡Vaya escarnio!

Volvamos a itinerarios más clásicos. Es verdad que no faltan hombres que hicieron lo esencial de su carrera escalando los grados de la jerarquía del Santo Oficio. Durante el reinado de Carlos II, Diego de Sarmiento y Valladares, colegial de Santa Cruz de Valladolid, deja ese colegio mayor para convertirse en fiscal de la Inquisición de Valladolid, luego inquisidor en ese mismo tribunal, poco después consejero de Ja Suprema y por último visitador general durante veinticinco años (1669-1694), al tiempo que ocupaba las sedes episcopales de Oviedo y de Plasencia. Lo mismo vale para el riojano Juan Marín de Rodiezno, nacido en Nájera en 1628, que comenzó sus estudios en Granada bajo la protección de un tío que presidía entonces la audiencia de esta ciudad.[5] Convertido en colegial de otro colegio mayor de Salamanca, el de Cuenca, empezó en las filas del Santo Oficio como fiscal del tribunal de Córdoba en 1655, luego se convirtió en inquisidor de Granada y terminó su vida como obispo de Badajoz, de 1681 a 1706.

Todas esas carreras son significativas: sólidos estudios universitarios, donde los derechos civil y canónico (Leyes y Cánones) cuentan tanto, por lo menos, como la teología, son la condición necesaria para entrar en los pasillos del poder. Para los más dotados o los más afortunados, para los más hábiles también, el recorrido pasa siempre por las mismas estaciones: un colegio mayor universitario, la entrada en un capítulo o el vicariado de una diócesis, los comienzos en el Santo Oficio como fiscal, el ejercicio como inquisidor en uno o varios tribunales, el llamamiento al Consejo Supremo de la Inquisición y la elevación al episcopado, la presidencia de una de las audiencias (Granada y Valladolid en Castilla; Barcelona, Zaragoza y Valencia en Aragón; las

audiencias de Indias); finalmente, la distinción mayor, la presidencia de uno de los grandes consejos del reino: Consejo de Indias, de Castilla, de Estado… Lo político y lo religioso están indisolublemente unidos, pero se trata sobre todo de ejercer el poder.

Hay, pues, lucha, competencia, para obtener ese poder. Sobre todo no imaginemos que los estudios de alto nivel hayan dado a nuestros inquisidores sólo el gusto por la especulación intelectual, les hayan permitido acceder a una concepción irenista de las relaciones humanas. Julio Caro Baroja recuerda oportunamente que la «universidad era escuela de violencia intelectual» donde los maestros trataban de formarse clientelas, constituían con sus estudiantes partidos que lanzaban los unos contra los otros. La práctica de la delación era habitual, de manera que los licenciados o doctores no tenían pesar ni escrúpulo en recomendarla al pueblo cristiano para eliminar el error o la herejía o el delito grave de costumbres. Los dones más notables del espíritu podían armonizarse con la ambición más exacerbada, los celos, el orgullo, la ostentación, la ausencia de caridad. Tal es el caso de Diego de Simancas, cuyo retrato ha esbozado Julio Caro Baroja: jurista de gran competencia, incluso especialista de reconocida categoría en ciencias políticas, autor de un libro sobre la república, de un tratado sobre los mayorazgos… pero, a pesar de sus éxitos «profesionales» —ya que llegó a formar parte durante mucho tiempo de la Suprema—, un ambicioso siempre insatisfecho, un personaje orgulloso, convencido de sus méritos, encarnizado en el aplastamiento de sus adversarios, entre los cuales se contó el infortunado arzobispo Carranza.

Volvamos a los atestados de inspección de los que hablamos anteriormente. Son explícitos: nuestros inquisidores son hombres. Con algunas excepciones (como la de Lucero, que sublevó a Córdoba contra él), no son monstruos. Ni santos. Simplemente hombres con sus debilidades, sus complacencias, sus pequeñe-

ces, sus movimientos de generosidad, sus gestos de piedad, sus pasiones y sus gustos, sus negligencias, sus ridiculeces…

¿Qué se reprocha, por ejemplo, al doctor Alonso Ximénez de Reynoso, inquisidor de Córdoba que fue objeto, tras la inspección de 1597, de 39 motivos de acusación? Su voluntad de poder: «Quiere superar y someter a todos». Y siguen unos cuantos ejemplos precisos: pretende imponer su voto a los otros miembros del tribunal, insulta al personal del Santo Oficio, etc. Pero también su falta de asiduidad, que retarda la tramitación de los asuntos: no asiste a ciertas audiencias para ir de caza, no se presenta a algunas sesiones de tortura, de manera que hay que ir a buscarlo… El resultado es que algunas personas no han podido aparecer en el auto de 1597 por no estar concluido su proceso, y una de ellas, el doctor Ramírez de Messía, ha muerto en prisión. Pero Ximénez de Reynoso es también convicto de haber aceptado regalos, de haber concedido por 400 reales un cargo de familiar, de traficar con su influencia… Por último, vive en concubinato con una dama de Granada, doña María de Lara, mantenida por él de manera tan notoria que es la comidilla de Córdoba: ¿no la ha instalado en la judería con su madre y su hermano? ¿No acude ella a casa del inquisidor en plena noche para retirarse por la mañana? Ciertos testigos son precisos: los amantes se acuestan juntos, desnudos, y las sábanas del lecho ostentan la marca de sus abrazos; el inquisidor llega al tribunal con largos cabellos rubios sobre sus vestidos, visiblemente agotado por sus noches de amor. Se dice incluso que desfloró a doña María cuando era fiscal en Granada y que tuvo de ella tres hijos. Pero cuando no está María tiene necesidad de otras mujeres, a las que hace ir a su casa para tocar música y cantar.

Alonso Ximénez de Reynoso encarna de este modo al inquisidor autoritario y libertino. Alonso de Hoces, contra el que la inspección de 1611 levanta 30 acusaciones, es más bien una figura de comedia: violento, excesivo, venal, incompetente en

suma y, para colmo, siente gusto por el canto, por la poesía, por la danza. Alonso de Hoces es hombre de injuria fácil: califica a uno de sus colegas de villano, no lo querría ni para lacayo, trata a otro de bellaco, amenaza a un familiar del Santo Oficio, injuria a otro, insulta a una viuda honorable, de costumbres irreprochables, pretendiendo que vive en concubinato; tiene la mano ligera y desenvaina la espada con prontitud. Falta con asiduidad a las audiencias, no respeta el secreto de la instrucción, acepta numerosos regalos, ya sea directamente ya sea por intermedio de sus domésticos, y se supone que sus servidores y él mismo han acumulado una fortuna: se citan once casos precisos de soborno. Incluso, afirma el informe, ha aconsejado a los justiciables que corrompan a los funcionarios del tribunal. Finalmente Alonso de Hoces es acusado de faltar a la dignidad por su comportamiento: en lugar de ir a caballo gravemente, como los otros inquisidores, a veces va a pie de Triana a Sevilla, se pasea junto a la Bolsa con los negociantes, conversa con cualquiera. Canta coplas licenciosas, recita poemas ligeros de Góngora, toca la guitarra, canta seguidillas en compañía de rufianes y danza en público. En resumen, ha perdido todo crédito y compromete la reputación del Santo Oficio. Por último —ésa es la acusación número uno—, se le tacha de «falta de letras».

En cuanto a los inquisidores de Córdoba sujetos a inspección en 1577 (Francisco Gasea y Alonso López) y el fiscal Quintana, son culpables los tres de indulgencia excesiva hacia los acusados o los prisioneros. Así han permitido al doctor Diego Pérez, archidiácono de Jaén, tener libros y papel en su celda, asistir a los oficios religiosos, salir a pasear al patio. Han dado una guitarra y cartas para jugar a otro detenido, han autorizado a otros prisioneros a recibir alimentos enviados por sus familias.

Resumamos. Los inquisidores no formaban en manera alguna una casta de frailes fanáticos, apartados del resto del mundo. Elegidos en una proporción muy alta (en torno al 90 por 100)

entre los clérigos seculares, habían accedido ya a la alta Iglesia a la cual les destinaba su educación y sus dones. Por su formación eran en su mayoría juristas eminentes, y procedían a administrar la justicia, a hacer aplicar las leyes, civiles y religiosas, de un modo natural, como ejerciendo un oficio. Podían ser hombres de notables cualidades intelectuales, y Claire Guilhem, por ejemplo, puede admirar la manera con que los inquisidores de Toledo llevaron a cabo los interrogatorios de beatas en la primera mitad del siglo XVII:

> Esos interrogatorios son, en nuestra opinión, notables por su sobriedad y su rigor. Los inquisidores rechazaban todo ese juego de complicidades con las acusadas, edificando en torno a preguntas equívocas, sugiriendo respuestas barrocas y fantasmagóricas. Esas preguntas se centran esencialmente sobre la manera con que esas mujeres practican la oración mental, alcanzando los grados… Ningún interés complaciente por los impulsos extraños, manos enclavijadas, dolores y agujetas, éxtasis y arrebatos …[6]

Pero estos hombres estaban metidos en la carrera hacia el poder, sentían el deseo de una carrera que podía llevar a los mejores de entre ellos, o a los más hábiles, a presidir uno de los grandes tribunales de los reinos, a formar parte de los consejos de gobierno o acceder a la dignidad episcopal. La función inquisitorial no representaba para sus espíritus más que una etapa, más o menos larga, de su *cursus honorum*. Y el ejercicio del poder inquisitorial se distinguía con dificultad de los otros poderes, en razón de las frecuentes implicaciones políticas de la acción inquisitorial.[7] Por otra parte los inquisidores compartían las pasiones y las debilidades de los otros hombres: el orgullo y la ambición eran sus pasiones dominantes y, en su carrera hacia los honores, no retrocedían ante los otros posibles competidores. Algunos de ellos eran violentos o incluso brutales, otros eran codiciosos, otros no querían renunciar a los placeres de la carne. Podían amar la música, la danza, la poesía y citar a Góngora. Y si entre ellos había sádicos, otros eran accesibles a la piedad, ca-

paces de generosidad. Hombres en fin que vivían su época, nada más y nada menos.

LOS MEDIOS DEL PODER: HOMBRES Y RECURSOS

Cuando escribimos inquisidores pensamos en los jueces: o sea dos o tres por tribunal, a los que conviene añadir los fiscales. Pero, por supuesto, cada tribunal disponía de un importante personal ejecutante sin el cual no hubiera podido llevar adelante su tarea debidamente.

En Valencia, en 1500, había dos inquisidores y un asesor, el fiscal, más un alguacil, tres notarios, dos correos (nuncios), un cobrador de multas y confiscaciones, un ordenanza, dos guardianes y un cirujano. El puesto de cobrador se desdobla; en 15.19 y en 1523 aparecen un médico y un juez de bienes confiscados. Es decir, diecisiete personas en 1523.

En Sevilla, a finales del siglo XVI, el equipo es todavía más numeroso: tres inquisidores, un fiscal, un juez de bienes confiscados, cuatro secretarios, un cobrador, un alguacil, un abogado del tesoro, un guardián de las prisiones secretas, un notario del secreto, un contable, un notario de bienes, un correo (nuncio), un ordenanza, un guardián de la prisión perpetua, dos capellanes, un médico. Un total de veintidós personas, sin contar con algunos subalternos. Además, el tribunal de Sevilla tenía sus expertos titulados para la cualificación de causas, seis juristas y seis teólogos. Se trata, es verdad, de uno de los tribunales de mayor envergadura.

Todos esos funcionarios tenían funciones precisas: así el notario de secuestros debía registrar todos los bienes que estaban bajo embargo esperando que se decidiera su restitución o su confiscación; el notario del secreto registraba las declaraciones de los testigos y de los acusados; y el notario general desempeñaba el papel de secretario del tribunal registrando las sentencias, los edictos, organizando los autos de fe. El alguacil era el encar-

gado de proceder al arresto de los sospechosos, de dirigir la persecución de los que se habían fugado; los nuncios, encargados primitivamente del transporte de despachos en el territorio sometido al tribunal, a veces veían ampliadas sus funciones y actuaban como delegados de los inquisidores; el ordenanza desempeñaba también el papel de portavoz del tribunal. En cuanto al receptor de las multas y las confiscaciones, García Cárcel lo presenta como funcionario de primera categoría, ya que era «delegado de las finanzas reales» en cada tribunal. Tal vez haya sido así antes de 1530, ya que el producto de los bienes confiscados a los judaizantes era considerable, pero después esta función perdió su importancia para recuperarla de modo episódico, como en el período entre 1650 y 1680.

Alrededor del año de 1530, cuando los tribunales ya estaban arraigados y sedentarizados, tuvieron necesidad de poder contar con una red de informadores y de agentes suficientemente cualificados como para asumir importantes responsabilidades. De ahí la puesta en marcha, poco después de esta época, como ha señalado Jean-Pierre Dedieu, de una red muy estrecha de comisarios y de familiares, «una red de control territorial única en el Antiguo Régimen que no será superada hasta la fundación de la Guardia Civil». Los familiares merecen un estudio aparte, pero no debemos olvidar el papel de los comisarios, a quienes se les confiaban misiones muy importantes. Muchas veces eran también letrados. Ricardo García Cárcel escribe un poco ligeramente que la «Inquisición valenciana no tuvo comisarios». Antes de 1530 sin duda, pero después los tuvo como las otras e incluso en las pequeñas localidades: así, el 1.º de agosto de 1658, uno de los inquisidores de Valencia escribió al comisario del Santo Oficio en la Torre de Lloris, Joan Bautista Malferit, para que hiciera investigaciones en los registros parroquiales con el fin de tener la prueba de un matrimonio de Martín Escribano, alias Andrés de Ruperes. Y el 11 de agosto el extracto del registro del matri-

monio, así como las declaraciones de cuatro testigos, fueron expedidas por el comisario al tribunal de Valencia. El tribunal de Valencia y el inquisidor general pedirán incluso, en 1754, una investigación al comisario de Teruel a propósito de una procesión sacrílega.

Los comisarios estaban especialmente encargados de llevar adelante las investigaciones en las localidades alejadas de la sede del tribunal, proceder a la audición de testigos y registrar sus declaraciones. Siempre a propósito del asunto de poligamia de Martín Escribano, el comisario de Quintanar, Andrés Clemente de Arotegui, será encargado por la Inquisición de Cuenca de escuchar a los testigos en septiembre de 1659. En las ciudades importantes, el Santo Oficio podía incluso disponer del concurso de varios comisarios. Así, cuando el asunto Herrera llegó ante el tribunal de Córdoba en 1597, como todos los testigos estaban en Jaén, la Inquisición encargó a dos comisarios de esta ciudad, los licenciados Arias Pizarro y Ortega, que procedieran a la audición de testigos y al registro de sus declaraciones. De esta manera se podía ganar tiempo y ahorrar dinero. Evidentemente, el tribunal de Toledo disponía de varios comisarios en Madrid. Los comisarios que actuaron en los asuntos de beatas que trató el tribunal de Toledo en el siglo XVII eran todos letrados, licenciados e incluso doctores.

Nos falta recordar cuáles eran los medios financieros del Santo Oficio. A este respecto seremos breves porque no tenemos revelaciones que hacer después de los notables trabajos de Ricardo García Cárcel a los cuales ha aportado confirmación un reciente artículo de Jean-Pierre Dedieu para el caso de Toledo. Por su parte, Henry Kamen había llevado a cabo una puntualización muy clara.

Es seguro que la inquisición no estaba condenada a vivir del producto de las multas y de las confiscaciones. Así en Valencia,

y hasta 1530, los ingresos fueron siempre superiores a los gastos (comprendidos los salarios) salvo durante cuatro años: 1492, 1501, 1519 y 1525. Y las finanzas reales se beneficiaron entonces considerablemente de la fructuosa explotación de la riqueza judía. Pero, después de 1530, el déficit es permanente, de manera que habrá que garantizar al Santo Oficio recursos propios, independientes de las multas y de las confiscaciones, a lo cual se dedicó especialmente el inquisidor general Valdés. La Inquisición recibía las rentas de un cierto número de beneficios eclesiásticos, al mismo tiempo que juros[8], por ejemplo. Esto no es óbice para que el agotamiento del filón judío impulsara la política inquisitorial a la búsqueda de nuevos recursos. Jean-Pierre Dedieu, en especial, piensa que la multiplicación de visitas en los años 1510-1560 pudo tener, entre otros fines, el de hacer aparecer delitos… y multas. De ahí a pensar que fue la indigencia de la Inquisición lo que provocó la ampliación de la jurisdicción inquisitorial a otros delitos, hay un paso que nosotros vacilamos en dar. La explicación nos parece más simple: toda administración, todo organismo humano intenta agrandar su influencia, ampliar su campo de acción, asegurarse sus presas. A falta de judíos… se recurrió a los moriscos, a los blasfemos y a tantos otros.

No deja de ser cierto que la Inquisición hubiera tenido dificultades financieras peores si un buen número de sus funcionarios no hubieran disfrutado de beneficios eclesiásticos. Y que la penuria pudo favorecer la corrupción de que nos habla el caso de Alonso de Hoces, y de la cual García Cárcel ha encontrado cantidades de ejemplos.

El problema de los familiares. ¿Milicia supletoria o grupo de presión?

El caso de los familiares de la Inquisición, ya abordado en diversas ocasiones, merece que nos detengamos en él, tanto más

cuanto que en su conjunto está muy poco estudiado: así, Henry Kamen, a pesar de estar tan bien informado, dedica menos de dos páginas a los familiares haciéndose sobre todo eco de las quejas que su número creciente suscitó en la sociedad civil.[9]

¿Es el familiar, como escribe Kamen, «un servidor laico del Santo Oficio, listo en todo momento a cumplir con sus deberes al servicio del tribunal», el cual, a cambio de los servicios prestados, le concede un cierto número de privilegios? La definición es correcta, bien que no tenga en cuenta la cronología, y que sea también necesario saber cuál es el origen de esa institución, quiénes eran los familiares, cuál era su modo de designación y cuáles fueron sus comportamientos.

Los familiares aparecieron muy pronto en la historia de la Inquisición española, ya que Ricardo García Cárcel cuenta ya 25, en 1501, en Valencia. Es cierto que nacieron de una necesidad, la de contar con auxiliares laicos capaces de participar directamente en unas diligencias o en un arresto, y el hecho de que el acta de nombramiento fuera acompañada de una autorización explícita de llevar armas lo confirma expresamente. Fue, por ejemplo, un familiar del Santo Oficio, Agustín Moranti, de Castellón de Villanueva, quien el 9 de julio de 1658 procedió al arresto del trígamo Martín Escribano, de cuyo caso ya hemos hablado. Pero los familiares podían igualmente desempeñar el papel de informadores y de espías, de «quinta columna» según la expresión de Henry Kamen. De hecho, en 1617, el asunto de las beatas de Almagro, que permaneció inconcluso, nació de una denuncia hecha al comisario de la Inquisición por un familiar del Santo Oficio, Alonso Martínez Castellanos, que estaba al servicio de los Fugger.

No obstante, y Kamen lo observa acertadamente, la mayor parte de las denuncias proceden de los vecinos, de amigos, de parientes, y el papel de los familiares en esas circunstancias no es

más que accesorio. Sirven sobre todo de policía supletoria, actuando por delegación de poderes como brazo secular en ausencia de los raros alguaciles de los cuales puede disponer la Inquisición. Su nombre se explica probablemente por las condiciones en las cuales eran nombrados al principio, en la mesa de los inquisidores, en el curso de visitas que éstos cumplían en sus distritos.

Lo que es cierto es el rápido aumento del número de familiares en relación con la actividad más intensa de la institución. En Valencia, ese número pasa así de 25 en 1501 a 57 en 1568. En Córdoba el aumento fue más rápido todavía, y vamos a tomar desde ahora ese tribunal como ejemplo para esbozar una sociología de los familiares y analizar el sentido de la evolución de la institución familiar.

Fue, parece, en 1544 cuando el número de familiares en Córdoba alcanzó el máximo: sólo en la ciudad de Córdoba eran ya 78, pero también había 20 en Baeza, 20 en Úbeda. Y para saber cuántos eran entonces en la jurisdicción de Córdoba, habría también que conocer su número en Jaén, en Andújar, en Cabra, en Lucena, en Montilla, en Montoro, en Martos, en Écija, en Palma del Río, en las localidades más pequeñas que dependen de Córdoba, en el partido de Calatrava, en el adelantamiento de Cazorla, etc. Fuera lo que fuere, la inspección de 1544 recogió las quejas de la población contra el excesivo número de estos familiares, cuyos privilegios de todas clases hacían la vida más difícil a los otros. Se decidió entonces una primera limitación: el número de familiares de Córdoba se limitaría a 55 y el de familiares de Baeza, Übeda, Jaén, Écija, etc., debía igualmente ser reglamentado. La concordia de 1553 redujo el número de familiares de Córdoba a 40 y esta medida será respetada al menos un tiempo, como lo prueban la inspección de 1577 y la memoria de los familiares de 1580… a la espera de que aparezcan, en el siglo siguiente, los supernumerarios.

La reacción que hemos observado en Córdoba fue general y dio como resultado esa concordia de 1553 de la que hablamos más arriba, luego a la de 1554 para Valencia y de 1568 para Aragón. Henry Kamen precisa que esos acuerdos limitaron el número de familiares a 805 para el tribunal de Toledo, 1.009 para el de Galicia, 554 para la jurisdicción de Granada, 1.215 para la de Zaragoza y 905 en Barcelona. Son cifras elevadas.

Pero ¿quiénes eran los familiares? ¿En qué sector de la población se les escogía? La situación no dejó de evolucionar, como nos lo muestra el examen del caso de Córdoba.

En 1544, al término de un período de intenso reclutamiento, no podemos tener ninguna duda. Era el pueblo llano de las ciudades, compuesto de artesanos y de tenderos, esencialmente cristianos viejos, el que proporcionaba al Santo Oficio los auxiliares de policía que necesitaba. Conocemos la profesión cíe 68 personas sobre un total de 78. Estas profesiones se distribuyen del siguiente modo:

Los familiares en Córdoba, en 1544: clasificación profesional

Oficios del cuero (zapateros, albarderos, guarnicioneros, talabarteros, zurradores, peleteros, fabricantes de guadamecíes	23
Oficios del textil y de la confección (tundidores, cardadores, tejedores, sombrereros)	19
Oficios del metal (forjadores, batihojas, ferreteros)	6
Oficios de la construcción (canteros, carpinteros, albañiles)	6
Panaderos	5
Espartería y cestería	2
Oficios agrícolas (obreros del lagar, hortelanos, labradores)	6
Tratante de mulas	1
Mayordomo de iglesia	1
Total	68

De este modo en el grupo de familiares no se encuentra ni un solo caballero ni siquiera ningún representante de la burguesía urbana de mercaderes y hombres de leyes. La homogeneidad de ese grupo es totalmente impresionante; ¿debemos deducir de ello que en una primera fase los familiares eran reclutados entre la plebe sensible a las «emociones» antisemitas? Hay motivos para creerlo.

Y tanto más cuanto que la ciudad de Córdoba no es una excepción: en 1544 en Baeza no había ni un solo caballero entre los 20 familiares, como tampoco en Úbeda donde algunas indicaciones de oficios que poseemos se conforman al modelo cordobés (pintor, albañil, zapatero, cardador, labrador, etc.).

En 1580, es decir, cuando la generación precedente ha sido relevada, la sociología de los familiares es muy diferente. Sobre 40 familiares he aquí ya ocho caballeros cuyo nombre va prece-

dido por el título de don, y cuatro de entre ellos son además «veinticuatros» de Córdoba.[10] Es igualmente posible que otros familiares, a propósito de los cuales no disponemos de indicaciones subre su oficio, sean hidalgos: así Bartolomé Ximénez de la Pastora, Diego de Esquibel, Juan Ximénez de Escobar, Lorenzo de Almagro, Hernando Alonso de Arriaga, Gonzalo Parrillo de Córdoba, etc. Además hay otro familiar que no era caballero, Martín Alonso de Cea, también «veinticuatro» de Córdoba, lo que le situaba en un rango elevado en la jerarquía urbana. Otros familiares eran magistrados municipales: así dos de ellos eran jurados. Se cuentan también tres mercaderes y un notario público. De manera que en 1580, los artesanos y tenderos eran minoritarios. Ciertamente no han desaparecido: se encuentra en la lista a un cardador, un tejedor, un zapatero, un fabricante de jubones, dos fabricantes de guadamecíes, etc. Con el complemento de un labrador y de un obrero de lagar, esta categoría apenas constituye un poco más de un tercio del efectivo, cuando en 1544 formaba la casi totalidad.

¿Por qué ese cambio? Las hipótesis más plausibles son las siguientes: el prestigio de la institución, todavía discutido a principios del siglo XVI, se ha afianzado y los representantes de las capas dominantes de la sociedad urbana se han esforzado, pues, en apropiárselo. Además la categoría de familiar es una fuente casi inagotable de privilegios y se convierte en algo cada vez más codiciado.

Numerosos procesos, en efecto, nos enseñan que los familiares defienden con encarnizamiento los privilegios que les da su condición de tales: así, en 1586, varios familiares de Córdoba no son caballeros (no tienen derecho al título de don) pero que gozan de una buena situación económica, ya que están inscritos en las listas de «caballeros de contia»[11], intentan un proceso contra el corregidor de Córdoba que pretende hacerles aparecer en el alarde, es decir, una revista militar a la que tenían que asis-

tir con armas y con caballos. El corregidor hace valer que en las ciudades de Andalucía donde existen caballeros de contia no están dispensados de tal servicio, decidiendo la Inquisición proteger su privilegio… en espera de que Su Majestad disponga de otra manera. Este proceso trasluce claramente que varios de los familiares de los cuales nada sabemos, así como de varios de los artesanos de 1580, eran ricos. La categoría de familiar en esa época revela una situación social confortable.

Ese proceso y otros concernientes a familiares de Jaén, Montoro, Morón de la Frontera, Sevilla, que datan todos de los años 80 del siglo XVI, muestran la importancia de los privilegios sociales y económicos de los familiares: están exentos de huéspedes, del alojamiento de gentes de guerra, de la participación en los alardes, de la contribución financiera para la limpieza de las calles (caso de Sevilla), de la contribución al aprovisionamiento de la Armada Invencible, etc. Al mismo tiempo esos procesos nos muestran que la categoría de familiar es detentada cada vez más por los notables o las gentes ricas y que suscita viva oposición entre el pueblo llano, ya que los privilegios de unos agravan la humilde condición de los otros.

Lo cierto es que esos privilegios no constituían la razón del interés que los caballeros mostraban por la categoría de familiar, puesto que ya de todos modos gozaban de ellos. Pero la categoría de familiar tenía también la gran ventaja de facilitar el llevar armas, y sobre todo suponía un privilegio de jurisdicción que podía llegar a ser precioso. Y además, la concesión de la categoría de familiar iba precedida de una investigación genealógica, y la pureza de los orígenes de los familiares se demostraba de este modo explícitamente.

Lo más sencillo es reproducir el texto de un acta para dar la categoría de familiar. He aquí la carta redactada en favor de Bar-

tolomé de Ortega Cabrio, uno de los personajes más influyentes de la ciudad de Úbeda:

> Nos, los inquisidores apostólicos de las ciudades y obispados de Córdoba y Jaén … Visto las pesquisas encontramos que vos don Bartolomé Ortega Cabrio, vecino de Úbeda, sois persona quieta y prudente, para hacer lo que por nos bos será cometido y mandado en las cosas tocantes al Santo Oficio de la Inquisición y por su exercicio os nombramos y damos por familiar dél y es nuestra voluntad que seáis uno de los del número de esta Inquisición en la dicha ciudad de Úbeda y exortamos y requerimos a todas qualesquier justicias así eclesiásticos como seglares desta dicha ciudad como de todas las otras ciudades, villas y lugares de todo el distrito desta dicha Inquisición que os ayan y tengan por tal familiar guardándoos y haciéndoos guardar todas las exenciones previlexios que según derecho costumbre y cédulas de su magestad los que son familiares deben y pueden goçar y os damos licencia y facultad para que podays traer y traygays armas assi ofensivas como defensivas de día y de noche pública y secretamente. Y mandamos en virtud de santa obediencia y so la pena de excomunicación mayor y de cien ducados para los gastos extraordinarios de este dicho Santo Oficio a los dichos justicias eclesiásticos y seglares de todo el dicho nuestro distrito y a sus alguaciles executores y ministros que no os tomen ni quiten las dichas armas ni os quebranten los previlexios y exenciones de que los familiares del Santo Oficio deben goçar … ni sobre ellos os molesten ni inquieten en manera alguna … en forma de cual os mandamos dar … nuestra cédula firmada de nuestros nombres y refrendada a uno de los secretarios del dicho Santo Oficio y bos mandamos inscribir en el libro y matrícula donde van inscritos y registrados los familiares deste Santo Oficio. Fecho en seis de abril de mil y quinientos y ochenta y un años. El licenciado Molina de Mediano.

Se comprueba que el acta afirma en dos ocasiones y de la manera más neta la exención de los familiares con respecto a la justicia ordinaria y les autoriza a llevar de modo permanente armas «ofensivas y defensivas». No tiene nada de sorprendente que en una Andalucía en la que se preparan tiempos de violencia aristocrática, se buscaran tales privilegios. Así nos encontramos con numerosos caballeros entre los familiares: en Córdoba y en Sevilla igual que en ciudades más pequeñas como Úbeda, Baeza, Andújar, Iznatoraf… Con ocasión de crímenes de sangre de los cuales han sido protagonistas o cómplices, la jurisdicción inquisitorial testimonia una asombrosa indulgencia hacia esos caballeros que son también familiares…

Convertida en una fuente de privilegios más que en la prestación de un servicio, como lo había sido en los principios del Santo Oficio, la categoría de familiar no podía escapar al riesgo de la venalidad. Las inspecciones de los tribunales muestran en varias ocasiones que varios inquisidores traficaron con la categoría de familiar, ya fuera vendiéndola o acaparando los regalos de los pretendientes: el inquisidor de Sevilla Alonso de Hoces tuvo, por ejemplo, que responder en 1611 de varias acusaciones de este tipo. Pero la propia Suprema, en dificultades financieras, puso en 1651 a la venta la categoría de familiar al precio de 1.500 ducados. La venalidad de la función sin duda permitió a cristianos nuevos infiltrarse aquí o allá en el seno de esa «santa» milicia. ¿No era la mejor de las garantías?

Un rápido sondeo realizado en el catálogo de los familiares del tribunal de Córdoba nos permite formular algunas hipótesis sobre la evolución de la situación después de 1630: es cierto que se encuentran entre los familiares un buen número de caballeros, «veinticuatros» de Córdoba o regidores perpetuos de alguna ciudad vecina: Cabra, Martos, Úbeda, etc., caballeros de las grandes órdenes militares, incluso poseedores de un título de nobleza, como los Aguayo, marqueses de Santaella. Muchos otros ejercían profesiones liberales, como notario, médico, farmacéutico, etc., o tenían una posición notable en los negocios. No obstante el número de labradores era importante.

Por otra parte, la categoría de familiar se convirtió en ocasiones en un bien patrimonial que se intentaba conservar en el linaje. A partir de 1630, una cuarta parte de los familiares de Córdoba habían sido precedidos en el ejercicio de la función y el disfrute de los privilegios por un padre, un abuelo, un suegro o un tío. Hay que señalar también el hecho de que algunas mujeres se convierten en familiares, como, en 1648, Catalina Agustín de Cañate, familiar de Montilla, y, en 1790, Luisa de Agarbe y Armejo, familiar de Andújar.

Muchos notables vieron en la categoría de familiar nada más que un elemento de prestigio, a veces también, especialmente entre los caballeros, un elemento de poder y de control social. Pero el acaparamiento de los cargos de familiares por los notables disminuyó, sin ninguna duda, la eficacia de la institución como policía de las creencias y de las costumbres. Los notables desviaron en su provecho el set familiares sin sentirse comprometidos en el servicio de la institución. Temibles auxiliares del poder inquisitorial a principios de la historia del Santo Oficio, los familiares no serán después, y sobre todo a partir de mediados del siglo XVII, más que la encarnación de los privilegios inútiles e insoportables de los que la ideología de las Luces se aprovechará cuando se esboce la discusión del temible tribunal. Tal es al menos nuestra hipótesis actual.

Capítulo 4
LA INQUISICIÓN O LA PEDAGOGÍA DEL MIEDO

El miedo y sus razones

En mayo de 1652 graves motines estallaron en Sevilla al igual que en otras ciudades de Andalucía: el alza brutal de los artículos de primera necesidad, después de tres años de enfermedades, de miseria y de hambruna, arrojó al pueblo a la calle, lanzándolo contra el arsenal de la ciudad donde se armó. Durante varios días el pueblo sevillano, dueño de las calles, saqueó los graneros y abrió las prisiones, poniendo en libertad a los detenidos. Pero se guardó mucho de tocar las prisiones de la Inquisición. «Curiosa excepción —comenta Antonio Domínguez Ortiz— que demuestra el respeto aterrorizado que inspiraba [la Inquisición]».

Es muy cierto. Durante tres siglos, la Inquisición reinó por el miedo. El orden que inspiraba era la medida del miedo. Los inquisidores más conscientes deseaban obtener ese resultado: el miedo debía levantar el más formidable de los obstáculos en los caminos de la herejía.

Veamos lo que dice Francisco Peña al reeditar en 1578, actualizándolo, el *Manual de inquisidores* redactado a finales del siglo XIV por Nicolau Eymerich, impreso por vez primera en 1503 y que fue, según parece, el manual más corriente (había de editarse nuevamente en 1585 y 1587). Peña es perfectamente explícito: «Hay que recordar que la finalidad primera de los procesos y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusada sino procurar el bien público y *aterrorizar a la gente* [*ut alii terreantur*]. … No hay ninguna duda de que instruir y *aterrorizar a la gente* con la proclamación de las sentencias, la imposición de sanbenitos sea una buena acción», Y también cuando se trata de

ejecutar en efigie a los contumaces: «En caso de condena por contumacia, se debe levantar una estatua del contumaz sobre la cual se escribirá el nombre y la condición del condenado y entregarla de ese modo al brazo secular, exactamente como se haría si el contumaz estuviera presente. … práctica muy encomiable, cuyo efecto *aterrador* sobre la gente es evidente …».

El resultado no deja ninguna duda. El Santo Oficio expande el terror, destila el miedo en los espíritus de los ricos y de los pobres, de los sabios y de los ignorantes, de los eclesiásticos y de los campesinos. Lo constata Teresa de Ávila, aunque muestre poca emoción: «Vinieron a verme gentes con gran alarma, diciéndome que atravesábamos tiempos difíciles, que tal vez se lanzaría una acusación contra mí y que corría el peligro de comparecer ante los inquisidores. Pero estas palabras me divirtieron y simplemente me hicieron reír. Nunca he sentido el más leve temor a este respecto».

¿Firmeza marmórea o inconsciencia? Porque los casos de Luis de León, el arzobispo Carranza… podían dar que pensar a Teresa. En todo caso las gentes humildes no tenían esa tranquila seguridad. La Inquisición era el coco más espantoso con el que se amenazaban unos a otros al menor extravío en lo que decían. O más caritativamente, se advertían: «Tened cuidado con lo que decís». Las advertencias de este tipo de las que dan cuenta los testigos atiborran las actas procesales. Así en Granada una mujer bien intencionada aconseja a una joven morisca a que abandone sus prácticas musulmanas, si no, «la quemarán en ese Santo Oficio». Otra morisca pide a su interlocutora cristiana que calle lo que ella le ha confiado «porque queman en Granada». Y cuando llega la detención puede suscitar tal terror, tal desesperación, que a veces conduce al suicidio, como ocurrió con ese mercader de Valladolid, converso de origen portugués, Diego Méndez, que se ahorcó en su celda en 1625; como el converso valenciano

Rafael Bario que hizo lo mismo; como también el sastre judío Luis Correón, que se ahorcó en su celda de Llerena en 1591.

Pero esa búsqueda del miedo ¿era realmente original en la época? Las justicias ordinarias, al menos las justicias criminales, perseguían los mismos fines. «En el suplicio corporal, el terror era el soporte del ejemplo: *pavor físico, espanto colectivo*, imágenes que se debían grabar en la memoria de los espectadores, como la marca en la mejilla o sobre la espalda del condenado», señala Michel Foucault. Sin embargo, es muy cierto —y el pueblo de Sevilla lo demuestra con su comportamiento— que la Inquisición produce todavía más miedo. ¿Por qué?

Respuesta sugerida: el *procedimiento inquisitorial*. Louis Sala-Molins por su parte está convencido de ello, y uno de los propósitos principales de la introducción que hace a su bella edición del *Manual de inquisidores* es demostrar que las maneras de la Inquisición «son peores que otras», que por su manera de llevar adelante la investigación, de juzgar, de absolver o de condenar, la Inquisición montó «un régimen penitenciario completamente distinto a los otros».

Quizá. Pero hay que examinarlo más de cerca. Y sobre todo no contentarse, para fundamentar la propia convicción, con las instrucciones de un manual, de una guía de conducta del inquisidor. Lo que es preciso saber es cómo se comportaban los inquisidores en la realidad, frente a los acusados. Y para saberlo, hace falta haber leído millares de documentos a propósito de las causas más diversas; documentos de Zaragoza o Sevilla, de Valencia o de Llerena, de Granada o de Valladolid; textos del siglo XV, del XVI, del XVII o del XVIII. Es lo que hemos hecho y algunos antes de nosotros o con nosotros. Porque, como el propio Louis Sala-Molins lo dice muy bien: «La institución en el momento decisivo es el inquisidor». Porque, hasta finales del siglo XVIII en Occidente, todo procedimiento es de naturaleza inquisitorial,

con la única excepción de Inglaterra a partir de la revolución. Presentando el *Manual de inquisidores*, Louis Sala-Molins escribe: «Se descubre una teoría que, estando totalmente orientada hacia la confesión, subordina a ésta el conjunto del procedimiento. Los testimonios, las declaraciones, la tortura, la defensa, son otros tantos elementos de un mismo proyecto: hacer confesar al sospechoso, confundirle». Sin duda alguna. Pero ¿son diferentes las intenciones, los objetivos de las justicias civiles? Michel Foucault lo recordaba recientemente: «La información penal, por ser escrita y secreta y por estar sometida, para construir sus pruebas, a reglas estrictamente rigurosas, es una máquina que puede producir la verdad en ausencia del acusado. Y por esto mismo, aunque en derecho estricto no lo necesite, este procedimiento prepara necesariamente la confesión». Sin duda porque la confesión aparece como la más importante de las pruebas, la que supera a todas las demás. Pero también porque al confesar, el acusado se juzga y se condena él mismo.

Entonces, si el procedimiento está en juego, no puede ser todo el procedimiento, ni siquiera el principio que lo anima. Tanto si la Inquisición medieval es responsable de ese tipo de procedimiento como si no, fue adoptado por las justicias de Occidente. Si la Inquisición es temida más que otras justicias, si incluso aterroriza, ¿cuáles son las verdaderas causas de ese inquietante poder? Hay que establecerlas, dispuestos a liquidar las ideas admitidas cuando son falsas. Atractiva tarea para un historiador.

LAS FALSAS RAZONES: LA TORTURA

En el catálogo de ideas admitidas, la más tenaz concierne al empleo de la tortura. Hace ya mucho tiempo, Lea demostró que la Inquisición española la utilizó mucho menos de lo que se creía. Después de él, Kamen y muy recientemente García Cárcel han aportado otros elementos al expediente. Pero lo que hay que

hacer es abrir el expediente entero, enriquecer y litigar si se quiere comprender y saber.

Hasta el siglo XVIII, la tortura tuvo un lugar estricto y reconocido en el derecho criminal clásico. Es uno de los medios habituales de búsqueda de la verdad, aunque muchos de los jueces desconfían de ella porque reconocen su ambigüedad. Sobre todo, el modo de torturar estaba muy lejos de las atrocidades contemporáneas. Michel Foucault, de nuevo, define perfectamente esa tortura digamos clasifica:

> No es la tortura desenfrenada de los interrogatorios modernos; ciertamente es cruel, pero no salvaje. Se trata de una práctica reglamentada, que obedece a un procedimiento bien definido; momentos, duración, instrumentos utilizados, longitud de las cuerdas, peso de las pesas, número de cuñas … todo ello está, según las diferentes costumbres, cuidadosamente codificado. La tortura es un juego judicial estricto y, a ese título, más allá de las técnicas de la Inquisición, se relaciona con las antiguas pruebas empleadas en los procedimientos acusatorios: ordalías, duelos judiciales, juicios de Dios. Entre el juez que dirige el interrogatorio y el sospechoso al que se tortura, hay además como una especie de lucha; el paciente es sometido a una serie de pruebas graduadas en cuanto a severidad y en las cuales triunfa aguantando o en las que fracasa al confesar.[1]

No se puede añadir más. Pero ¿cómo concebían los inquisidores la tortura y su empleo?

Eymerich, que redactó su *Manual* a finales del siglo XIV, se mostraba muy prudente: el inquisidor no debía recurrir a la tortura más que si le faltaban otras pruebas. Y si tenía que decidir, persuadido de que el acusado le ocultaba la verdad, era aconsejable que hiciera torturar al acusado sólo moderadamente y sin derramamiento de sangre, «recordando siempre que los tormentos son engañosos e ineficaces». Eymerich aconseja contentarse con la forma tradicional, «sin buscar nuevos suplicios ni inventarlos más refinados». Propone dosificarlos según la gravedad del crimen supuesto, noción sumamente importante sobre la cual volveremos.

Ahora bien, los principios de Eymerich son constantemente ratificados por las diversas «Instrucciones» españolas: las de 1484, llamadas de Sevilla; las de 1488, 1500 y 1561, llamadas de Madrid; o también por las de 1576, 1627, 1630 y 1667. Por su parte, Francisco Peña, comentando y completando la obra de Eymerich, examina el caso de niños y de ancianos a los que habrá que contentarse con dar bastonazos (!) o azotarlos; y el de las mujeres encintas a las que no se debe torturar ni aterrorizar… antes del alumbramiento. Pero Peña toma partido con fuerza «contra esos jueces sanguinarios que, buscando la vanagloria —¡y qué vanagloria, Dios mío!— imponen nuevas torturas, contraviniendo de esta manera el derecho y la decencia, a los más pobres de los acusados». La conclusión de Peña es dura: «Que el inquisidor tenga siempre presente en el espíritu esta sentencia del legislador: el acusado será torturado de tal manera que quede sano para la libertad o para la ejecución». El *Manual* de Pablo García, el más completo de todos, reeditado varias veces durante el siglo XVII, es igualmente muy explícito a este respecto.

Sin embargo, la advertencia de Peña significa que ciertos inquisidores utilizaban nuevos tormentos, que no se contentaban con los suplicios habituales: potro, garrucha, toca, de los que más adelante diremos algunas palabras. Tenemos otras pruebas de que la Inquisición, en sus primeros tiempos, utilizó otros procedimientos de tortura (sin saber cuáles). En su gran esfuerzo por intentar reducir la Inquisición al derecho común, las Cortes aragonesas de 1510, 1512 y 1519, reunidas en Monzón, luego en Zaragoza; las Cortes catalanas de 1515 en Lérida; y por último las Cortes de Castilla de 1518 en Valladolid, pidieron, no la abolición de la Inquisición, lo cual hubiera sido inconcebible, sino el respeto por el derecho común en la materia, la prohibición de *innovar*, de recurrir a nuevas torturas.[2]

Este descubrimiento no cuestiona de ningún modo nuestra afirmación inicial. No existe ninguna razón para imaginar que entre la muchedumbre de jueces, civiles o eclesiásticos, el monopolio del sadismo estuviera reservado a algunos inquisidores. Pero esta es una opinión que no tiene valor científico. Para afirmar que la tortura intolerable, la que pone en peligro la vida del acusado o puede dejar inválido para el resto de los días, era algo muy excepcional, disponemos de argumentos objetivos sólidos. Sin siquiera tomar en consideración las instrucciones que prohíben formalmente ese género de tortura, Veámoslo.

Los cuatro atestados de visitas de los que hemos hablado en el capítulo precedente y que conciernen a Córdoba (1577 y 1597) y a Sevilla (1611 y 1628), donde se pasa por la criba la actividad de los inquisidores, no revelan ningún caso de ese género. Por el contrario, en Córdoba, en 1577, el fiscal Quintana y los dos inquisidores López y Gasea son acusados de excesiva indulgencia con respecto a ciertos prisioneros. En Córdoba también, en 1597, se observa solamente que el inquisidor Alonso Ximénez de Reynoso descuida asistir a las sesiones de tortura, de manera que sus colegas se ven obligados a irlo a buscar.

Otros ejemplos: en Valencia, Ricardo García Cárcel ha examinado todos los sumarios de los años 1478-1530, que ascienden a 2.354, algunos de ellos incompletos, ciertamente. No ha encontrado más que 12 procesos en los cuales haya certeza del empleo de la tortura, garrucha o potro en todos los casos.

Todavía más significativo: el número de hombres y mujeres que soportan victoriosamente la tortura es considerable. La mayor parte de los moriscos de Hornachos, que sufren la tortura durante la gran redada de la Inquisición en este pueblo, de 1589 a 1592, resisten a los tormentos y no confiesan. Los cinco conversos sospechosos de judaizar detenidos en 1622 por el tribunal de Valladolid aguantan la tortura y su causa es sobreseída. En

Sevilla, de 1606 a 1612, 21 personas son acusadas: once confiesan una parte al menos de los delitos que se les imputan pero otras diez niegan obstinadamente. Así, dos mujeres moriscas soportaron victoriosamente tres sesiones de tortura, es decir, el máximo de lo que se podía administrar según derecho. Comprobaremos que un buen número de hombres acusados por el Santo Oficio de Zaragoza de alguno de los pecados nefandos, sodomía o bestialidad, han «vencido» los tormentos, según el término utilizado por el documento.

Esta resistencia supone, ciertamente, una aptitud notable frente al sufrimiento. Pero resulta posible por la naturaleza de los suplicios y por las reglas que los jueces deben respetar y que, a diferencia de los jueces laicos, respetan casi todos de manera estricta.

Ya hemos citado los suplicios: la garrucha era una polea que movía una cuerda que ligaba las muñecas de la víctima. Ésta era izada lentamente hasta una cierta altura, luego se la dejaba caer brutalmente de golpe o mediante sacudidas sucesivas; el potro era un caballete sobre el cual el supliciado era atado con cuerdas a las cuales el verdugo daba vueltas sucesivas de manera que esas cuerdas se hundían en la carne de las víctimas; finalmente, la toca era un embudo de tejido por el cual se dejaba correr lentamente el agua de una jarra al estómago del paciente. En Sevilla, por ejemplo, en 1607, el esclavo turco del duque de Medina Sidonia, Manuel de Mendoza, soportó sin desfallecer doce vueltas de cuerda y tres pequeñas jarras de agua: así, pues, sufrió a la vez el potro y la toca. La mayor parte de los otros acusados no sufrieron más de tres vueltas de cuerda.

En Valencia los suplicios de la garrucha y del potro son descritos con precisión por un texto muy notable citado por Ricardo García Cárcel, del que vale la pena reproducir algunos pasajes:

El tormento se ha de dar muy despacio y con moderación según la caridad del delito y el ministro no ha de hacer visajes a los atormentados, ni amenazas, ni se les ha de hablar palabra … y han de tener gran adveretencia los inquissidores que el ministro ate los cordeles de la mano izquierda y demás ligaduras … de suerte que no quede manco ni se le quiebre algún huesso, y las vueltas que se dan an la mancuerda a los brazos no se han de dar una tras otra aprissa, sino que passe de una a otra tiempo de conssideración porque anssi se va metiendo la cuerda … y hace effecto y si se dan aprissa no se sienten y vencen este tormento y asimismo ha de ser en el tormento de el potro que de un garrote a otro ha de passar tiempo y el tormento de la Carrucha se ha de dar muy poco a poco, porque si se levanta en la carrucha de presto, passan aquel dolor de presto y después no lo sienten …

Y repetir los tormentos se ha de mirar mucho y no se ha de hacer sino sobreviniendo nuebos indicios y en los cassos y de la manera que se permitte, conforme al derecho, y continuarsse puede sin nuebos indicios no haviendo sido suficientemente atormentado, según la calidad de las testificaciones e indicios y no se ha de continuar ni repetir sin tornarse aver lo que resulta de el tormento con ordinario y consultores.[3]

Cuestión de dosificación, como se ve, en la que intervienen las aptitudes para aguantar el sufrimiento, la fuerza y la debilidad de los caracteres, pero también el número de testimonios y la importancia de los indicios. Los inquisidores deciden cuál debe ser esa dosificación. A veces se llama a médicos como expertos.

Francisco Tomás y Valiente nos cuenta así el caso de un oscuro tejedor toledano, Alonso de Alarcón, procesado en 1636 por blasfemias heréticas. El fiscal exige que el acusado sea sometido a la tortura. Pero la salud de Alarcón inspiraba ciertas inquietudes y los inquisidores tuvieron a bien hacer que lo examinaran previamente dos médicos, los doctores Puelles Escobar y Bermúdez, que formularon el mismo diagnóstico: el detenido podía ser torturado por el lado izquierdo pero no por el derecho porque había perdido el uso del brazo derecho tras un ataque de parálisis. Los inquisidores siguieron este consejo y Alarcón fue atado al potro donde se le infligieron dos vueltas de cuerda.[4]

Volvamos a Toledo. Una mujer, la beata Ana de Abella, fue acusada en 1654 de ser «herética apóstata, mistificadora, ilusa,

usando pactos implícitos o explícitos con el demonio». El fiscal pidió que fuera entregada al brazo secular pero previamente «sometida a tortura con el fin de que confiese enteramente la verdad sobre sí misma y sobre sus cómplices». Los inquisidores no hicieron caso de la petición del fiscal. Ana de Abella, viuda pobre y solitaria, era una perturbada que en ocasiones era presa de accesos de demencia. Insomne y sin apetito, destruía los objetos familiares, se peleaba con sus compañeros de detención. En lugar de entregarla al verdugo, los inquisidores se la confiaron a los médicos y de esta manera desapareció del tribunal. Sin duda se sobreseyó su proceso.

Volvamos a casos más ordinarios. La tortura debe ser proporcional a la amplitud de los cargos que pesan sobre el acusado. De obtenerse un solo testimonio, la tortura, salvo excepción, quedará limitada a las primeras operaciones: dos o tres vueltas de cuerda, un viaje de garrucha. Si el acusado aguanta, ha ganado la partida. El texto señala que ha «purgado los indicios». Generalmente la causa es sobreseída y es liberado. Si, por el contrario, hay varios testigos que concuerdan en sus delaciones, si los indicios se acumulan, la prueba será mucho más dura. Pero si el acusado la supera, fueran cuales fueran las causas, ha salvado su pellejo. Lo que ha podido conducir a la Inquisición, siguiendo el ejemplo de las justicias civiles, a no infligir tortura a un acusado convicto de su crimen con pruebas abrumadoras.

Lo que queda en pie es que la significación que se daba a la tortura favorecía a las gentes dotadas de una gran resistencia al dolor y de una verdadera fuerza moral. El destino podía ser diferente para personas sobre las cuales, *a priori*, pesaban idénticas sospechas. He aquí un ejemplo.

Estamos en Sevilla, en los años de 1611-1612, en una época en que los conversos de origen portugués se beneficiaban de una remisión, pagada a precio de oro, ciertamente. Sin embargo, he

aquí que comparecen ante el tribunal sevillano dos mujeres acusadas de judaizar, una de las cuales era la madre o la tía de la otra. La primera, Ana López, de 45 años, vivía en Osuna y había sido denunciada por su sobrino; detenida el 17 de diciembre de 1610, niega desde el principio, se mantiene firme en sus denegaciones, persevera bajo la tortura: su causa es suspendida y ella liberada. La otra, María López, de 22 años, vivía igualmente en Osuna, donde se había reunido un importante núcleo de conversos. Es detenida también por un solo testigo, sin duda el mismo, porque se trata de un menor detenido por el Santo Oficio de Granada y ella ha sido detenida el mismo día. Al principio, María niega tan firmemente como Ana y consigue testigos de descargo; pero está encinta y no será, pues, torturada hasta varias semanas después de su parto, el 15 de febrero de 1612. María, posiblemente agotada por el embarazo y una detención más prolongada, no tiene la misma resistencia que Ana. A la tercera vuelta de cuerda confiesa y a partir de entonces no hay quien la calle. El veredicto será la «reconciliación» con dos años de prisión, seis años de destierro de Osuna y la pérdida de sus bienes.[5]

El ejemplo es claro. Pero lo cierto es que el empleo de la tortura no ha sido jamás la regla para la Inquisición y puede incluso aparecer, en ciertas épocas, como la excepción. La coyuntura política o religiosa modifica el comportamiento de los jueces de tal manera que hay que evitar las generalizaciones.

Es cierto que la tortura no fue nunca utilizada a propósito de ciertos delitos: la Inquisición de Valencia no la emplea jamás en el caso de proposiciones injuriosas, escandalosas o temerarias, de blasfemias, de bigamia. En Sevilla, en los años de 1606-1612, la tortura ya no se aplica a los bígamos y blasfemos, ni a las personas procesadas por sortilegios, o por proposiciones erróneas concernientes a la fornicación; de hecho se ve enseguida que la tortura se reserva a los casos de herejía (judaizantes, sectarios de

Mahoma, luteranos, posiblemente a los alumbrados, etc.) y, en el reino de Aragón, a las gentes sospechosas de sodomía o de bestialidad. Por el contrario, se ahorra siempre la tortura a los sacerdotes solicitantes.

No es exacto sin embargo que todas las personas sospechosas de herejía sean torturadas, confiesen o no. Hablemos de cifras, olvidándonos del ejemplo valenciano, donde la proporción de los casos de tortura es tan débil que se convierte en sospechosa: en Granada, de 1573 a 1577, el Santo Oficio examina 563 casos y juzga finalmente 256. Esos 256 procesos producen 18 casos de tortura (7,03 por 100). Sin embargo, los moriscos constituían el grueso de la presa inquisitorial. Ahora bien, solamente ocho moriscos son torturados. Y no es porque los otros hayan confesado sin dificultades: quince moriscos han negado desde el principio hasta el fin. Los «protestantes» son tratados con mayor dureza: quince de entre ellos son juzgados y, de éstos, seis sometidos a tortura.

En Sevilla, de 1606 a 1612, el Santo Oficio juzga a 184 personas, de las cuales 21 han sido torturadas (11,4 por 100). En esta ocasión los moriscos son los peor tratados: catorce son torturados de un total de sólo 31. A la inversa, solamente tres «luteranos» sobre doce sufren tormento, todos en Toledo. Se comprueba que los protestantes ingleses se benefician de un trato de favor. No vayamos más allá: desde la paz de 1604, España vive un idilio diplomático con la Inglaterra de Jacobo I. Por el contrario, el clima empeora con respecto a los moriscos: el tiempo de las expulsiones explica estas severidades.

Vemos despuntar la coyuntura. Nueva ilustración: la actitud del Santo Oficio de Valladolid con respecto a los conversos en la tercera década del siglo XVII, exactamente desde 1622 a 1626. Durante esos cinco años, el número de conversos encarcelados por el Santo Oficio es de 104, pero durante los años 1622-1624

los procesos son más numerosos y ninguna de las trece personas detenidas en 1622-1623 es torturada. Los conversos viven los buenos tiempos del conde-duque de Olivares, a quien sostienen con sus dineros. Pero, en 1624, el asunto del doctor Enríquez, médico del duque de Alba, enterrado según los ritos mosaicos, modifica la situación. Durante los años de 1624-1626 se descubren dieciocho casos de tortura aplicados a conversos por el Santo Oficio de Valladolid.

Resumamos. La tortura inquisitorial no es más que una vicisitud del procedimiento penal «clásico». Sigue estando muy limitada tanto en sus modalidades como en sus ámbitos de aplicación. Por su escasa frecuencia, cuando no excepcionalidad (¿un 10 por 100 de los casos en total?), es un procedimiento que no justifica de ninguna manera la temible reputación de la Inquisición.

LAS FALSAS RAZONES: EL RIGOR ATROZ DE LAS PENAS

Michel Foucault recuerda la jerarquía de los castigos tal como estaba prescrita por la ordenanza de 1670, que, en Francia, reglamentó hasta la Revolución las formas de la práctica penal. Veamos: «La muerte, la tortura con reserva de penas, las galeras, el látigo, la multa honorable, el destierro».[6]

¿Es legítimo situar la tortura entre las sentencias cuando se trata de un medio de investigación? Pero dejemos eso y digamos enseguida que la ordenanza olvida otras penas muy practicadas, tales como la prisión a perpetuidad o la confiscación de los bienes.

La Inquisición no utiliza otras penas. Son muy exactamente las mismas, pero vincula a la pena temporal una pena espiritual: reprimendas, abjuraciones por faltas pequeñas *(de levi)* o por falta grave *(de vehementi)*, reclusión durante un tiempo para la instrucción en la fe, suspensión de su ministerio para los clérigos

y hasta degradación, comparecencia en el auto público en hábito de penitente…

Foucault no se olvida, ciertamente, de precisar que «los suplicios propiamente dichos no constituyen, sino más bien al contrario, las penas más frecuentes». Sin duda, «la proporción de veredictos de muerte, en la penalidad de la edad clásica, puede parecer importante: las decisiones del Chátelet durante el período de 1755-1785 comportan de 9 a 10 por 100 de penas capitales…».[7]

Entonces, ¿se caracterizó la Inquisición por una proporción muy elevada de veredictos de muerte o de las penas más duras (galeras, prisión perpetua)? Sí y no. Sí antes de 1530, no más allá de esa fecha, es decir, cuando hubo pasado la gran oleada de represión dirigida contra los judaizantes, en los que hay que ver, sin lugar a duda, a las principales víctimas del Santo Oficio. El primer capítulo de esta obra, creemos, lo ha demostrado cumplidamente. Pero hay que volver sobre ese período para que se note mejor la importancia de la cronología.

Recurramos una vez más al trabajo de García Cárcel. Antes de 1530 la Inquisición de Valencia instruye, pues, 2.354 procesos. Ignoramos qué pena se infligió a 357 de los acusados: nos quedan 1.997 penas conocidas. Eliminemos todavía 155 casos: los de las gentes quemadas en efigie, condenados por contumacia, porque conocemos numerosos ejemplos de gentes condenadas a esa pena cuyo proceso fue nuevamente abierto cuando cayeron en manos del Santo Oficio y que entonces no fueron condenadas a la pena capital. Por una parte el *Manual de inquisidores* preveía explícitamente ese procedimiento. Conocemos, pues, la suerte efectiva de 1.482 personas: entre ellas, 754 fueron entregadas al brazo secular, es decir un 40,93 por 100. Es una proporción impresionante, aterradora incluso. Ciertamente, García Cárcel precisa que el tribunal de Valencia fue el más severo des-

pués del de Sevilla. Pero, según H. C. Lea, que destruye las exageraciones de Juan Antonio Llorente y reduce considerablemente, demasiado quizá, las cifras de condenados a muerte, el tribunal de Toledo habría hecho quemar a 297 personas de 1483 a 1501 y el de Zaragoza a 124 durante un período comparable, de 1485 a 1502. Esto sigue siendo mucho: semejante rigor había de producir un efecto de terror sobre el pueblo.

Pero después de 1530, y más aún después de los grandes autos de fe de Valladolid y Sevilla en 1559 y 1561, dirigidos contra los luteranos, el cambio es evidente. Los cálculos de J. Contreras y G. Henningsen, de los que hemos hablado en el primer capítulo, lo establecen de modo formal. Nuestros propios sondeos lo confirman sin duda alguna: los períodos elegidos de varios años cada uno, conciernen a regiones diferentes. La enseñanza de esos sondeos es muy significativa.

Veamos el caso de Granada de 1573 a 1577, en vísperas de la guerra de Granada, circunstancia propia para extender la represión, al menos contra los moriscos: 286 personas juzgadas y cuatro condenas a muerte, es decir, el 1,39 por 100. Llerena, o Extremadura, de 1589 a 1592, cuando la Inquisición intenta reducir el bastión morisco de Hornachos: 259 personas procesadas y una sola condena a muerte de la cual es víctima un morisco: es decir, el 0,38 por 100. Sevilla, de 1606 a 1612: años muy comentes en apariencia pero que encuadran la expulsión de los moriscos: 206 sentencias, ni una sola condena a muerte. Esta vez, el porcentaje es cero. Valladolid, de 1622 a 1626, período tranquilo: 78 juicios, ninguna pena capital. También un cero por ciento.

Último ejemplo: el auto de Llerena del 23 de abril de 1662, al término de un período muy represivo que, tras la caída de Olivares, se ensaña con los judaizantes portugueses. Extremadura, provincia fronteriza con Portugal, es evidentemente la prime-

ra afectada por esa represión. El auto de 1662 pronuncia 110 condenas, de las cuales tres a la hoguera: es decir, el 2,72 por 100.

Así, en los cinco casos considerados, el porcentaje de penas capitales no alcanza nunca el 3 por 100. La muestra observada concierne a 917 personas, es decir, en torno a la mitad de los efectivos juzgados en Valencia antes de 1530.

¿Hay que creer entonces que la Inquisición condenaba masivamente a penas muy duras como las galeras, a unos años o a perpetuidad? De hecho, en Granada descubrimos 33 condenas a galeras en 286 sentencias (11,53 por 100) y 25 de 206 en Sevilla (12-13 por 100). Pero solamente se dan cuatro condenas a galeras entre 259 juicios en Llerena (1,54 por 100) y cuatro entre 78 en Valladolid (5,12 por 100). Si se mira más de cerca, se comprueba que casi todos los condenados a las galeras (evidentemente siempre hombres) son polígamos o moriscos.

La conclusión parece imponerse: los primeros decenios de actividad inquisitorial trazaron en las memorias semejante surco de terror que el miedo sobrevivió duraderamente a los embates más duros de la represión. La Inquisición aterrorizaba entonces, no porque matara, sino porque había matado a lo largo de cuarenta años a unos cuantos millares de personas, lo que es evidentemente considerable.

En realidad, semejante hipótesis no resiste el análisis. El conjunto del pueblo cristiano no podía ignorar que la inmensa mayoría de las víctimas eran criptojudaizantes. Debemos recordar que el 91,6 por 100 de las personas procesadas por el Santo Oficio de Valencia antes de 1530, es decir, en la época de las hogueras, son criptojudaizantes. Ahora bien, el caso de Valencia es el caso general. Barcelona llega incluso al 99 por 100 y la proporción de judaizantes entre los condenados rebasa siempre el 90 por 100. Si el pueblo cristiano sentía un gran temor ante el

Santo Oficio, no era porque tuviera miedo a la muerte. Eymerich y Peña pueden, a lo largo del *Manual*, destinar a los herejes a la hoguera: esas recomendaciones nada tienen que ver con la realidad. Sin embargo, hubo tres excepciones: el acceso al trono de Felipe II, cuando la Suprema intenta ahogar los gérmenes de la Reforma en España; en el reino de Aragón cuando el Santo Oficio juzga a los hombres acusados del pecado nefando;[8] los años 1648-1660, después de la caída de Olivares, cuando el converso, de preferencia portugués, se convierte en el enemigo público número uno. E incluso entonces se está lejos de las matanzas iniciales. En realidad, los inquisidores han cambiado. En lo sucesivo les repugna dar muerte, y ni siquiera los judaizantes están predestinados a la hoguera. Así lo muestra la historia de doña Isabel de Enríquez, esposa del corregidor de Alba de Tormes, Andrés López de Fonseca, él mismo condenado a prisión perpetua en 1624 por el Santo Oficio de Valladolid. Isabel fue acusada por múltiples testigos de haber participado en varias ceremonias según los ritos judíos y especialmente en el entierro del médico particular del duque de Alba, Jorge Enríquez, cuyos funerales se habían celebrado según el rito mosaico. Su caso era claro. Sin embargo fue torturada *in caput alienum*, es decir, con el fin de recoger informaciones sobre esos cómplices, y ella denunció a varias personas, pero después rehusó ratificar esas confesiones, lo que, como sabemos, las dejaba sin valor. Condenada a ser entregada al brazo secular al final del auto, recibió la víspera la visita de tres religiosos escogidos por su ciencia y su elocuencia, quienes la abjuraron a que descargara su conciencia antes de morir. Esta iniciativa fue en vano, y partió al auto con los otros penitentes. Durante el sermón que acompañaba el auto, pidió audiencia a su confesor que se encontraba cerca de ella y, en el curso de ella, confesó su participación en diversos actos de culto mosaico, así como la de varias personas, entre ellas su marido. Pero después rehusó ratificar una parte de sus

confesiones y especialmente de reconocer la presencia de su marido en una de las ceremonias, alegando que en ese día estaba ausente de Alba de Tormes y por lo tanto no había podido participar. La investigación que se abrió probó que esta declaración era falsa: el doctor López Fonseca estaba en Alba de Tormes en ese día. El fiscal acusó entonces a Isabel de confesión mentirosa y fue condenada de nuevo a la hoguera. Reclamó entonces otra audiencia y reconoció que había mentido. Su condena fue conmutada por la de reconciliación junto con prisión perpetua (pero no irremisible) el 22 de junio de 1624. De este modo los inquisidores aceptaron en varias ocasiones aplazar su sentencia y finalmente anularon la condena cuando estaba «a dos pasos de la hoguera». Peña, contra la opinión de Eymerich, ciertamente, recomendaba no conceder la vida al impenitente «que a dos pasos de la hoguera dice que quiere abjurar». Juzgaba esta conversión inadmisible y desprovista de sinceridad.[9] Los inquisidores de Valladolid decidieron de otra manera en ese año de 1624 con respecto a Isabel Enríquez y a su marido, ya que, siguiendo el *Manual*, éste hubiera debido de ser condenado como relapso. E incluso antes de 1530, García Cárcel encontró numerosos casos de relapsos que no fueron condenados a muerte.

Igualmente, en 1606, los inquisidores de Sevilla dialogaron largo tiempo con el francés Mathieu Decamps que magnificó su fe luterana, confesó haber sido ministro de la «secta» con el fin de salvar las almas de sus hermanos y esperaba recibir el martirio del Santo Oficio. La salvación de ese ferviente luterano interesó a los inquisidores sevillanos, que obtuvieron finalmente su «reconciliación». Como la obtuvieron del lacayo sevillano nacido en París, Carlos Glado, otro luterano convencido. Para los dos se dictó la prisión perpetua no irremisible, es decir, con posibilidad de ser liberados, a condición, de todos modos, de que Mathieu Decamps regresara vivo después de cinco años de galeras en los navios del Rey Católico.

Es evidente que la Inquisición tortura menos que la justicia civil y, una vez pasada la furia asesina de los primeros decenios, no mata más que excepcionalmente. En el siglo XV in no serán pronunciadas penas capitales más que de tarde en tarde: 1714, 1725, 1763 y 1781. Nosotros podemos pensar que esas excepciones son atroces, puesto que las víctimas no eran culpables más que de delitos de opinión o de costumbres. No habían perpetrado violencias ni contra hombres ni contra bienes. Los inquisidores hubieran respondido que los crímenes de herejía eran los peores, puesto que eran una agresión contra las almas, contra la salvación, o el peor de los suicidios, el del alma. De este modo es como en varias ocasiones Eymerich y Peña pretenden justificar su rigor: porque los crímenes de herejía son los más horribles. Muchas gentes, en el siglo XVI, pensaban como ellos. Sea como sea, hay que rechazar esta afirmación de Louis Sala-Molins: «En torno a la Inquisición, los restantes tribunales, exceptuándola y contradiciéndola, se humanizan, al tiempo que el tribunal romano se endurece».[10] O hay que asignar a ese endurecimiento unos límites cronológicos muy precisos: 1478-1530 o incluso quizá solamente 1478-1516. Cuando Peña reedita, en 1578, comentándolo, el *Manual* de Eymerich, lejos de endurecer sus actitudes, no deja de atenuar su rigor. Un manual, sea cual sea su influencia, no es la realidad vivida.

Ésta es una verdad que conviene afirmar a expensas de los tópicos, aunque escandalice. Pero no caigamos en el error. La máquina inquisitorial continúa siendo implacable. Ya no quema los cuerpos, evita los suplicios, salva las vidas. Pero rompe las voluntades, quema los corazones, apaga el fuego de las ideas, desespera a unos aunque pueda a veces tranquilizar a otros reinstalándolos en una comunidad. Aun repudiando la crueldad la Inquisición conserva todo su poder atemorizador.

LAS VERDADERAS RAZONES: EL ENGRANAJE DEL SECRETO

Los pueblos de España no aceptaron complacidos la implantación del enjuiciamiento inquisitorial. Juan Antonio Llorente, en ocasiones sospechoso, ha reunido sobre este tema un conjunto de documentos convincentes. Ahora bien, ¿cuáles fueron los caballos de batalla lanzados contra la manera de proceder del Santo Oficio para los aragoneses en las Cortes de Monzón en 1510 y 1512 y en las de Zaragoza en 1518, por los catalanes en las Cortes de Lérida en 1515 y por los castellanos en las Cortes de Valladolid en 1518? Fueron siempre los mismos. Lo que chocó profundamente a los españoles es el secreto en el cual eran mantenidos los detenidos desde su detención. Los acusados no saben ni de qué son acusados, ni por quién; no pueden recibir visitas de los miembros de su familia e incluso son mantenidos separados unos de otros. El anonimato de los testigos les parece a muchos una innovación escandalosa. Así, las capitulaciones presentadas por las Cortes aragonesas a Carlos en 1518, contienen numerosos artículos relativos a los testigos (artículos 5, 7, 8, 9, 18 y 25): los artículos 7 y 8 afirmaban el derecho de los acusados a conocer los nombres de los testigos que habían declarado contra ellos y las fechas de su declaración; el artículo 9 pedía que se aplicara la pena del talión a los testigos falsos. Por otra parte el artículo 11 reclamaba el derecho de visita para los parientes de los acusados. Los catalanes formularon las mismas reivindicaciones, y la pragmática que fue preparada por el canciller flamenco Jean Le Sauvage, de la cual Llorente da el texto pero que no vio nunca la luz en razón de la prematura muerte del canciller, reducía efectivamente la Inquisición a la práctica del derecho común eclesiástico. Los considerandos de la pragmática hacían referencia explícita a los abusos del secreto y los artículos 10, 11, 15 y 16 reglamentaban la audición de los testigos, cuya identidad y cuyas declaraciones tenían derecho a conocer los acusados. Análogamente, el artículo 13 acordaba el derecho de visita a los allegados de los acusados: mujer, hijos, pa-

rientes y amigos. De este modo, la protesta, surgida en 1485 en Zaragoza, contra semejante procedimiento «muy nuevo y jamás usado, muy perjudicial para el reino», parecía próxima a vencer. De hecho, los tres breves del papa León X en 1519 parecían anunciar la victoria de los adversarios del nuevo procedimiento, tal vez gracias al dinero distribuido en Roma por los conversos. Tuvieron que sobrevenir la muerte de León X en diciembre de 1521, el acceso a la sede de Pedro del cardenal Adriano de Utrecht, deseoso de conservar el formidable poder del tribunal, y la presión de la monarquía hispánica para que los breves fueran finalmente anulados y para que triunfara el temible procedimiento del secreto.

Es verdad que todo enjuiciamiento tendía entonces al secreto. Veamos qué dice Michel Foucault, una vez más:

> En Francia, como en la mayor parte de los países europeos —con la notable excepción de Inglaterra— todo enjuiciamiento criminal, hasta la sentencia, permanecía secreto: es decir, opaco no solamente al público sino al propio acusado. Se desarrollaba al margen suyo o, por lo menos, sin que pudiera conocer la acusación, los cargos, las declaraciones, las pruebas.[11]

El edicto de 1498, contemporáneo de la puesta en marcha del enjuiciamiento inquisitorial en España y que no puede obedecer al azar, exige una instrucción lo más secreta posible. Y la ordenanza de 1670 hace imposible al acusado conocer las piezas de la instrucción, la identidad de los testigos, el contenido de su declaración. De este modo el procedimiento del secreto, que la Inquisición de España va a llevar a su perfección, coincide con una tendencia de la época identificable con el desarrollo del Estado moderno y de su voluntad de poder y de control de los súbditos, sobre todo si se observa con qué perseverancia los hombres que encarnaban el Estado en España —Fernando de Aragón, luego Cisneros y el propio Carlos I— trabajaron para conservar ese procedimiento. No es menos cierto que la viva oposición que despertó en España este procedimiento demuestra su carácter

insólito, su novedad. Era claramente una agresión contra lo que las gentes llamaban sus libertades.

Y es cierto que este procedimiento sirve grandemente al Santo Oficio, facilitando su tarea. No hay más que leer las *Instrucciones* sevillanas de 1484, o las madrileñas de 1561, o mejor todavía a Eymerich y Peña. Multiplican las advertencias contra la publicidad del nombre de los testigos. Así Eymerich: «Que él [el inquisidor] tenga en cuenta el peligro representado por el poderío de la familia, por el del dinero o de la mala voluntad y verá entonces que son bien raros los casos en que podrá hacer públicos los nombres de los delatores». Y Peña viene en su auxilio: «En jurisdicción inquisitorial no se publica hoy, en ningún caso y en ninguna parte, los nombres de los testigos ni de los delatores por las evidentes razones enumeradas por Eymerich». Sigue una larga justificación al término de la cual Peña admite solamente, como las instrucciones madrileñas de 1561, la posibilidad de comunicar al acusado la fecha de la declaración, el lugar y la fecha del delito. Por lo mismo, Peña desaconseja formalmente, salvo rarísima excepción, las confrontaciones entre testigos y acusados, pues «si hay confrontación, no hay secreto».[12]

La intención es clara. Porque, al abrigo del secreto, la delación puede desplegarse y la Inquisición la anima vivamente, haciendo de ella una obra santa, productora de indulgencias, incluso, como afirma a la ligera Eymerich, ¡garantía de salvación eterna![13] Se acepta a todos los delatores, sean heréticos, excomulgados, infames, criminales, incluso perjuros. Sólo se recusa el testimonio del enemigo mortal del acusado, del que el español llama su «enemigo capital».

Ahora bien, con respecto al secreto, hay concordancia entre la teoría y la realidad vivida. En las 49 preguntas que constituyen el interrogatorio de las visitas de inspección hechas a los inquisidores, la pregunta número 6 concierne al respeto del secreto. Y

la lectura íntegra de cuatro atestados de visitas (Córdoba 1577 y 1597, Sevilla 1611 y 1628) nos ha convencido de que el visitador inquisitorial tenía gran cuidado en controlar el respeto del secreto. Y de hecho, en los procesos cuyos documentos hemos leído, la regla del secreto funciona perfectamente. Al menos en apariencia. Cuando los jueces dan lectura a los acusados de los testimonios contra ellos, tienen buen cuidado de omitir no solamente la identidad de los testigos sino las circunstancias que permitan reconocerlos. Así ocurrió, entre muchos otros, en el proceso del trígamo Martín de Escribano que se desarrolló en Valencia de 1658 a 1660. El Santo Oficio acumuló 23 testimonios de cargo contra Escribano. Cuando se celebró finalmente la «publicación» de los testimonios, el 23 de febrero de 1660, los jueces se contentaron con numerar los testimonios y dar lectura de ellos al acusado, proporcionándole como única precisión la fecha de la declaración.

Imaginemos ahora el drama de un acusado corriente. No se trata de un hereje ferviente, dueño de un pensamiento original, que conoce perfectamente las razones de su arresto; tampoco un criptojudaizante cultivado que debe sobre todo temer las denuncias de sus allegados; tampoco de un bígamo que ha cambiado de nombre y a quien no le cuesta demasiado saber de qué se le acusa. Se trata más bien de un hombre zafio que ha blasfemado en sus momentos de cólera o que ha tenido opiniones complacientes sobre la fornicación, que se ha atrevido un día a pretender que el estado de las gentes casadas valía tanto como el de los religiosos. O bien una mujer analfabeta a quien un día cualquiera se le ha ocurrido consultar a la hechicera y ha solicitado de ella un filtro de amor; o una mujer ya de edad, de piedad absorbente, obsesionada por la angustia de la salvación, que reúne en torno a ella a otras mujeres para rezar y meditar, para una aproximación más directa al Creador. Para esos hombres y mujeres, el arresto por parte de las gentes de la Inquisición ha sido como

la caída de un rayo. Y he aquí que comparecen ahora ante el temible tribunal después de una detención de varios días, incluso de varios meses si ha hecho falta interrogar a testigos lejanos o provisionalmente ausentes. Han permanecido aislados del mundo exterior, sin noticias de su familia, presa de sus terrores, de las trampas de su imaginación. Y he aquí que el solemne aparato del tribunal rodea a los acusados. Se le pide en principio prestar juramento, jurar que guardarán el secreto de la instrucción, prometer decir la verdad. Se les pregunta sobre su estado civil, su oficio, quisieran saber si no han tenido, por ventura, a algún pariente próximo detenido por el Santo Oficio y reconciliado por éste. Se interesan por sus prácticas religiosas, por su grado de instrucción religiosa. Por último, el fiscal pregunta a los acusados si presumen la razón por la cual comparecen ante el Santo Oficio. Pueden muy bien no saberlo exactamente, plantearse ellos mismos preguntas. ¿Quién, en el seno del pueblo cristiano, en esos tiempos en los que se podía vivir la fe como una pasión, no se había opuesto, en una u otra ocasión, a sus interlocutores a propósito de un artículo del dogma, de la gracia, del purgatorio, de los poderes del papa? ¿Quién puede estar seguro de no haberse arriesgado a decir una proposición absurda? De manera que el acusado podía muy bien revelar al tribunal una parte de sí mismo de la cual los jueces no supieran nada.

A partir de ahí, el interrogatorio acorralaba al acusado, le oponía interiormente a sí mismo, le echaba en cara sus propias declaraciones anteriores, le arrancaba nuevas confesiones. En ese sentido, el secreto funcionaba como un engranaje. Y Louis Sala-Molins tiene razón en afirmar que las posibilidades de «salir indemne de un tribunal inquisitorial» eran reducidas. Volvamos a nuestros ejemplos y admitamos que salían indemnes de la aventura todos aquellos cuyas causas eran suspendidas —lo que implicaba su liberación inmediata y la restitución de sus bienes si éstos les habían sido secuestrados—, y todos los que eran absuel-

tos, lo que significaba el restablecimiento del acusado en la plenitud de su honor.

Valencia, de 1478 a 1530: doce absoluciones de 1.862 sentencias conocidas, lo cual es irrisorio. ¡El 0,65 por 100! Pero García Cárcel no señala ninguna suspensión, lo que es inverosímil. Es probable que un buen número de las 357 causas cuyo desenlace se ignora correspondan a suspensiones. Pero no es más que una hipótesis. Granada, de 1573 a 1577: 22 absoluciones o suspensiones de 286 causas juzgadas, es decir, un 7,69 por 100. Llerena, de 1589 a 1592: 55 absoluciones y suspensiones de 259 sentencias, es decir, un 21,23 por 100, una de las mejores tasas que conocemos. Sevilla, de 1606 a 1612: 48 sentencias absolutorias de 206, es decir, un 23,30 por 100, la mejor tasa. Valladolid, de 1622 a 1626: 18 absoluciones y suspensiones de 78 causas juzgadas, es decir, un 23,07 por 100. Y de nuevo el auto de Zaragoza: 29 suspensiones y absoluciones de 139 causas, es decir, un 20,86 por 100.

Quizá este ramillete de ejemplos es demasiado escaso. Pero si consiguiéramos algunas confirmaciones podríamos admitir que a partir de 1570 tan sólo un 20 por 100 de los acusados se libran sin grandes problemas. Antes de esa fecha, menos todavía. Por supuesto, algunas penas eran ligeras: una amonestación, a veces seguida de una multa. Pero se trataba ya de una acusación y ello era grave para la reputación del acusado.

Ciertamente, la regla del secreto se transgredía o eludía más veces de lo que se cree, y esto podía dar una oportunidad a los acusados. La inspección de visita de 1577 a Córdoba revela, por ejemplo, que el inquisidor Gasea había autorizado a dos prisioneros a que recibieran alimentos de sus familias y por ese medio habían recibido también notas. La misma visita muestra que las lavanderas se comunicaban con los prisioneros atravesando un patio; descubre que una detenida ha parido en prisión, tras un

período de detención tan prolongado que no le era posible haber concebido su hijo antes de haber sido encarcelada, lo cual supone un mínimo de comunicación. El despensero de la Inquisición, Pedrosa, que irá a parar al banco de los acusados, sin duda es el padre y parece que favorecía las relaciones de los prisioneros con el exterior.[14] Ahora bien, el caso de Córdoba no tiene nada de excepcional. La visita de Sevilla en 1611 permite comprobar que el inquisidor Alonso de Hoces ha transgredido el secreto de la instrucción por lo menos cuatro veces. En Llerena, en los años 1589-1590, es el guardián de la prisión «secreta», Juan Durán Medina, quien organiza las comunicaciones de los detenidos con el exterior, mantiene relaciones amistosas con algunos de ellos. Una vez incluso llega a dejar por descuido (!) la puerta de una celda abierta, permitiendo así la fuga de un prisionero.

Por otra parte las disposiciones podían ser tan precisas que reconstruían los recuerdos de los acusados y les permitían así identificar a los delatores. Se trataba, a partir de ahí, de demostrar que esos testimonios no tenían valor porque eran enemigos mortales del acusado. Hay que admitir que la Inquisición aceptaba una definición amplia del enemigo «capital». Escuchemos a la beata Juana Bautista ante el tribunal de Toledo en 1636:

> Los testigos de los que se me ha dado publicación [entiéndase: testimonio] no son dignos de fe ni de crédito porque dicen cosas inverosímiles y no justifican sus palabras y hablan de oídas, y sus opiniones carecen de fundamento. Porque los dichos testigos son mis «enemigos capitales» y para satisfacer su injusta cólera y deshonrarme han declarado en persona. De ellos, el que me produce mayor temor y desconfianza, y lo rechazo como enemigo *capital*, es Luis Gómez, pues ha sostenido que tengo una hija, cuando yo soy doncella, y sobre este asunto hemos tenido ya muchas querellas … y Micaela Tribiño es asimismo mi enemiga *capital*, puesto que quería hacerme abandonar la habitación que yo ocupo en la casa …[15]

El motivo alegado para recusar el testimonio de Micaela era débil. De hecho bastaban una o dos querellas públicas, acompañadas de injurias escuchadas con claridad y atestiguadas por los

testigos de la defensa, para que fueran admitidas las recusaciones. La lectura de las instrucciones nos muestran innumerables casos de identificación de testigos por parte de los acusados y, muchas veces, recusaciones aceptadas por el Santo Oficio. Peña admitía, por otra parte, que «los casos de enemistad capital son numerosos y variados». De este modo el secreto podía ser desbaratado.

La recusación podía mejorar la suerte del acusado sin salvarle, puesto que la Inquisición admitía que dos testimonios concordantes eran suficientes para fundamentar una convicción, cuando no para justificar una condena. Además, el tribunal, aunque aceptaba bastante fácilmente las recusaciones, alimentaba la incitación a delatar al no perseguir a los testigos falsos, contrariamente a lo que hubiera debido hacer. La pregunta número 14 del interrogatorio de visita concernía a la búsqueda de posibles testigos falsos y no parece haber preocupado apenas a los visitadores. Cuando en 1627 se demuestra con bastante rapidez que los testigos de cargo contra la beata Jerónima de Noriega son perjurios y malintencionados, hasta el punto de que se sobresee el asunto, no son castigados por sus denuncias calumniosas. Esta actitud es suficiente para demostrar hasta qué punto el Santo Oficio se empeñaba en conservar la ayuda de los testimonios secretos que posibilitaban su acción.

LAS VERDADERAS RAZONES: LA MEMORIA DE LA INFAMIA

La protesta de la opinión española contra el derecho inquisitorial a principios del siglo XVI extraía también argumentos de la insólita reprobación que alcanzaba a los hijos de los condenados por el Santo Oficio. Juan de Mariana recoge esa protesta: «Lo que les parecía más extraño es que los hijos pagaran por los delitos de los padres». Y el proyecto de pragmática preparado por Jean Le Sauvage preveía, por otra parte, la retirada de los sanbenitos, esas túnicas infamantes que debían mantenerse suspendi-

das en las iglesias del lugar de residencia de los condenados para perpetuar la memoria de su ignominia.

Sabemos que esta protesta se quebró por voluntad real. Y no hay duda de que una de las razones profundas del terror inspirado por el Santo Oficio fue la reputación de infamia que se vinculaba a todo un linaje a partir de la condena grave a uno de sus miembros.

La Inquisición disponía de tres medios para cubrir de infamia a un hombre o a una mujer. El menos grave era la penitencia pública, porque se producía en un momento dado y podía borrarse con el tiempo: una parte de los condenados debían aparecer en la procesión de los penitentes durante uno de los grandes autos que se celebraban cada año o cada dos o tres años en cada una de las ciudades donde había un tribunal. En el curso de la ceremonia, los condenados abjuraban *de levi* (en caso de sospecha leve) o *de vehementi* (en caso de sospecha grave) en los casos más graves, y si estaban arrepentidos eran «reconciliados» en el seno de la Iglesia públicamente. Las gentes que habían sido solamente condenadas por blasfemia o por delito de costumbres, generalmente eran expuestas semidesnudas a la vergüenza pública y recibían, públicamente también, de cien a doscientos latigazos. Sólo en el caso de que un penitente hubiera ido a denunciarse espontáneamente por una falta que se mantenía secreta se le dispensaba de la penitencia pública, según el adagio: «A falta secreta penitencia secreta».

Las otras sanciones eran mucho más graves porque duraban y continuaban manteniendo su eficacia al término de dos o tres generaciones. Los condenados podían ser obligados a llevar el sanbenito, túnica de color amarillo (negro en el caso de condena a muerte) con una cruz roja. Si se trataba de simples blasfemos, por ejemplo, llevar un sanbenito no duraba más que el tiempo de la ceremonia. Pero, si se trataba de penitentes convictos de

herejía y «reconciliados», tenían que llevar el sanbenito durante varios años cada vez que salían de su casa, o incluso durante toda su vida. Era una medida tan violenta que suscitó una obstinada resistencia y se impuso la costumbre de colgar esos hábitos en la iglesia parroquial o, eventualmente, en la catedral, después de que hubieran sido llevados cierto tiempo. El Santo Oficio admitió esa concesión pero veló para que los sanbenitos fuesen siempre visibles y los nombres de los condenados bordados sobre las túnicas fácilmente legibles (*Instrucciones* de 1561). Así, durante su gira de 1577, el visitador de la Inquisición de Córdoba comprobó que muchos de los nombres inscritos en las túnicas ya no eran legibles porque los sanbenitos estaban colocados en el claustro de la catedral bajo los canalones y pidió que se les pusiera bien. Durante la visita que realizó en el territorio de su jurisdicción en 1573, el inquisidor de Granada, Diego Mesía de Lasarte, comprobó cuidadosamente el estado de los sanbenitos colgados en las iglesias por donde pasaba. Comprobó con satisfacción que estaban en buen estado y en el lugar adecuado en Huéscar y en Baza. En cambio, en Guadix hizo poner en su sitio a varios sanbenitos que faltaban. Dos o tres años más tarde, el inquisidor Mogrovejo recomendó a los sacristanes que limpiaran periódicamente los sanbenitos.

No cabe duda alguna que muchas reputaciones dudosas en materia de fe se perpetuaron de esta manera. Se sabía que fulano o zutano tenían un sanbenito colgado en tal o cual iglesia, aun cuando tuvieran la precaución de cambiar de residencia. Así sabemos que uno de los hombres detenidos en Granada en 1573 o 1574 tenía un sanbenito en Córdoba. Otro ejemplo: una rica familia de conversos de Jaén, los Herrera, se habían fabricado, a golpes de documentos falsos, un linaje inmaculado. Pero, por desgracia, un testigo muy anciano reveló la existencia de un sanbenito llevado antaño por el abuelo, «reconciliado» por el Santo Oficio y colgado en uña de las iglesias de la ciudad.

Ahora bien, la Inquisición hizo amplio uso de esa sanción, durante un tiempo o a perpetuidad. Afectaba siempre a los herejes: judaizantes, moriscos, luteranos… De este modo el Tribunal de Toledo condenó a 186 personas al sanbenito de 1575 a 1610 y aun a 183 de 1648 a 1794. El de Granada infligió la misma vergüenza a 112 personas, casi todas ellas moriscas, sólo durante los años 1573-1577. En Sevilla, por el contrario, de 1606 a 1612, no hubo más que doce condenados a la ignominiosa túnica. Se entiende que se llevaran a cabo verdaderas expediciones clandestinas contra muchas iglesias para hacer desaparecer esos hábitos de las tinieblas.

Tan grave o peor era la *inhabilitación*. Los descendientes de los condenados a muerte o de los condenados a prisión perpetua tras la «reconciliación» eran castigados con la inhabilitación, es decir, sufrían la incapacidad civil a semejanza de los propios castigados. Les estaba prohibido llevar vestidos de seda y joyas, portar armas, montar a caballo o incluso a lomos de una mula. Más grave aun: veían que les era imposible acceder a un gran número de vocaciones y de profesiones; no podían entrar en las órdenes religiosas, ni ejercer función pública alguna. La práctica de la medicina, el corretaje en las ferias, el comercio de tejidos, la carnicería les estaban, al menos teóricamente, prohibidos. No podían ir a las Indias.

La inhabilitación fue, evidentemente, dirigida contra los descendientes de los judíos: tenía como fin excluirlos de una gran parte de las actividades económicas que habían dominado. La prueba es que la inhabilitación data de las instrucciones de Torquemada en 1484 y de los decretos de los Reyes Católicos en 1501, es decir, una época en que la institución estaba enteramente dedicada a la represión del criptojudaísmo. Más tarde pudo golpear a los descendientes de herejes de otro tipo.

Cuando el Santo Oficio tenía que juzgar a inhabilitados que habían transgredido las prohibiciones, les infligía en general fuertes multas. Pues bien, se comprueba que el delito de los inhabilitados se daba sobre todo en las jurisdicciones en que los conversos abundaban, en particular en las de Llerena y Valladolid, también en la de Zaragoza, y asimismo en Sevilla, pero después de 1620. Marie-José Marc ha comprobado treinta condenas por inhabilitación sobre 259 por parte del tribunal de Llerena de 1589 a 1592, o sea el 11,58 por 100, lo cual representa un porcentaje muy alto. Pues bien, todos los condenados pertenecen a la localidad de Alburquerque, sede de una numerosa comunidad conversa duramente castigada por el Santo Oficio veinte años antes. M.-J. Marc ha logrado reconstituir cuatro familias de Alburquerque, en las que los hijos y nietos de los condenados de 1572 son tenidos por «inhabilitados» veinte años después: se trata de los López, Rodríguez, Herrera y Castro. Así la Inquisición contribuía a reforzar la segregación entre cristianos nuevos y cristianos viejos y a fortalecer el prejuicio de la pureza de sangre.[16]

El caso de Cristóbal Rodríguez evidencia lo que podía significar la inhabilitación para gentes acostumbradas a mantener un lugar notable en la jerarquía social. Ese hombre, hijo y nieto de condenados por el Santo Oficio, era en 1590, sin embargo, regidor perpetuo y alférez (es decir, jefe de la milicia) del pueblo de Los Santos en el que él había sido igualmente alcalde de la Hermandad (es decir, jefe de la policía). Su posición escandalizaba y fue denunciado. Ante el tribunal, presentó una cédula especificando que tenía derecho a ejercer sus funciones. En efecto, había sabido por su madre que había sido concebido durante el matrimonio pero mediante adulterio con un cristiano viejo. De este modo era mejor, ante los ojos de los jueces y sobre todo de la opinión, ser hijo natural de una relación adulterina que nacido de un matrimonio legítimo pero hijo de un hereje. Tal vez la

declaración de la madre era una mentira destinada a defender el porvenir social de su hijo.

LAS VERDADERAS RAZONES: LA AMENAZA DE LA MISERIA

Francisco Tomás y Valiente ha contado la historia de un oscuro tejedor, Antonio de Alarcón, juzgado en Toledo en 1635 por blasfemias heréticas. Alarcón fue finalmente condenado a la abjuración *de levi*, cien latigazos y al destierro del reino de Toledo y de la ciudad de Madrid por seis años.

Ahora bien, unos meses más tarde, Alarcón dirigió al Consejo Supremo de la Inquisición una súplica de gracia con el fin de ser dispensado del destierro. Argüía que tenía una mujer y seis hijos para alimentar y que no podría hacerlo si tenía que permanecer desterrado. La súplica fue rechazada a pesar de que el desdichado Alarcón, manco y tullido, había proferido esas blasfemias en uno de los momentos de extravío mental que le afectaban con frecuencia. Era condenar a una familia numerosa a la miseria.

De esta manera Tomás y Valiente llama justamente la atención sobre la importancia económica del destierro. El destierro no tenía consecuencias para un propietario que vivía de sus rentas, un sacerdote o un religioso. Era muy diferente para un comerciante, un tendero, un artesano, un labrador cuya actividad profesional y sus ingresos estaban relacionados desde hacía años ya, desde siempre tal vez, con la misma ciudad, la misma clientela, la misma tierra.

El destierro durante un tiempo o a perpetuidad se infligía con una relativa facilidad por parte del Santo Oficio por delitos menores, tales como las blasfemias «heréticas», las conversaciones demasiado ligeras o la obstaculización a la acción de la Inquisición: quince destierros solamente en Granada desde 1573 a 1577 de 286 sentencias, o sea, un 5,25 por 100. Pero 32 en Llerena por 259 juicios, es decir, un 12,35 por 100; 32 en Sevilla en 206 juicios, o sea, el 15,53 por 100; nueve en 78 en Vallado-

lid, o sea, un 11,53 por 100. Ciertamente el destierro perpetuo era muy raro; se solía limitar a uno, dos o cuatro años, y a veces a seis meses. Pero esto podía ser suficiente para condenar a familias modestas a insolubles dificultades económicas.

Por otra parte, la Inquisición manejaba el arma económica con una temible eficacia. La inhabilitación no era solamente un medio de lastimar duraderamente la reputación de un linaje. Permitía también infligir multas a quienes la contravinieran. Sobre todo incitaba a los inhábiles a comprar una dispensa, mediante el pago de una tasa al rey y otra al papa, lo que borraba las interdicciones debidas a su ascendencia. Como la multa era más o menos proporcional a la riqueza, a la vez era el medio de alimentar las cajas de la Inquisición y de debilitar a los descendientes de la antigua minoría religiosa.

Algunos autores han escrito con ligereza que un arresto conllevaba *ipso facto* la confiscación de los bienes del acusado. Se trataba de hecho de ponerlos bajo secuestro, lo que no prejuzgaba en nada el destino de esos bienes, contrariamente a lo que escribe Ricardo García Cárcel: «en la práctica no había diferencia entre el secuestro teóricamente coyuntural y la confiscación definitiva».[17] Podríamos presentar cantidad de ejemplos en los que los bienes eran efectivamente devueltos.[18] La confiscación se hacía cuando el acusado era condenado a muerte o reconciliado, nunca, según parece, cuando era tan sólo obligado a la abjuración, *de levi* o *de vehementi*. Pero podía ser entonces castigado con una multa. Así en Sevilla, de 1606 a 1612, el Santo Oficio condenó a 158 personas de un total de 206 a diversas penas. Pero el número de confiscaciones de bienes no pasó de diez, y el número de multas fue muy escaso, solamente de cinco.

Si se estudian con atención las confiscaciones de bienes y las multas (que podrían llamarse arreglos), se percibe que van dirigidas sobre todo contra los conversos convictos de judaísmo y

los moriscos mal convertidos. La voluntad de debilitar económicamente a las minorías religiosas en beneficio de los cristianos viejos es así tan evidente como la necesidad de la Inquisición de procurarse nuevos ingresos. ¿Por qué en Valencia el Santo Oficio abruma a los penitentes con «arreglo» (22 por ejemplo en 1487, de un total de alrededor de 16.000 valencianos) y multiplica las confiscaciones? ¿Por ser las víctimas conversos? ¡Si eran el 91 por 100 de los acusados! ¿Por qué en Granada, de 1573 a 1577, el número de confiscaciones es anormalmente elevado: 107 de 286 causas juzgadas? Porque las víctimas eran sobre todo moriscos, de los cuales algunos tienen que soportar multas de importancia variable. ¿Cómo se repartieron las 47 multas impuestas de 1589 a 1592 por el tribunal de Llerena en una época en que los judaizantes, acosados veinte años antes, eran de una gran discreción? De ellas, veintiocho, es decir, un 60 por 100, afectaban a inhabilitados descendientes de conversos y cuatro a moriscos.

Cuando se desencadena de nuevo la represión contra los criptojudaizantes, generalmente portugueses, a partir de 1640 y luego de 1721 a 1725, las confiscaciones de bienes marchan viento en popa y se trata a veces de verdaderas fortunas. Así, el documento número 2.067 de la sección Inquisición del Archivo Histórico Nacional contiene 101 inventarios de bienes confiscados por el Santo Oficio de Sevilla y pertenecientes en su mayor parte a mercaderes instalados en Sevilla y en Osuna. Algunos de estos inventarios sugieren bienes considerables. Henry Kamen ha insistido justamente en las enormes sumas extraídas por la Inquisición a los banqueros portugueses antes de la caída de Olivares: 300.000 ducados entregados por Manuel Fernández Pinto en 1636, 250.000 ducados de Diego de Saravia, 100.000 ducados de los Pasarme.

La Inquisición no se conformaba con castigar. Creó una memoria de la vergüenza: «tomaba los bienes; quitaba las honras».

En 1559 una conmoción hizo temblar a la España católica. El arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, dominico célebre que había representado por dos veces a su país en el Concilio de Trento, acababa de ser detenido por el Santo Oficio por proposiciones cualificadas de heréticas por los teólogos de su orden como Melchor Cano, proposiciones que había creído descubrir en los *Comentarios sobre el catecismo cristiano* del arzobispo. Unos meses antes, el papa Pablo IV había autorizado a la Inquisición para que procediera excepcionalmente, y por dos años, contra los obispos que no dependían más que del papa, aunque manteniendo que el juicio debía celebrarse en Roma. Fue en virtud de esa disposición por la que Carranza fue detenido. Y aunque fue reclamado por Roma continuamente, y de modo especial por una delegación en 1565, estuvo en prisión durante siete años sin ser trasladado.

No era la primera vez que la Inquisición se ocupaba de una personalidad célebre, a despecho de las precauciones recomendadas por los manuales cuando se trataba de personas eminentes de este mundo. Ya entonces había castigado a un buen número de clérigos de renombre o de nobles. Ciertamente en Valencia, y antes de 1530, tan sólo cuatro nobles y veintisiete eclesiásticos fueron objeto de procesos, y esta es una proporción pequeña; pero corresponde a la época en que el tribunal se dedicaba casi exclusivamente a los judaizantes. En cuanto se amplió el dominio jurisdicional de la Institución, personajes de alto copete cayeron con mucha más frecuencia en las redes del Santo Oficio.

Antes de 1559, ya se había dado el caso del secretario de un arzobispo de Toledo, un distinguido erasmizante, Juan de Vergara, en 1533. Luego el del abad benedictino Alonso de Virués, predicador del emperador, o humanistas como Diego de Uceda o el profesor de Alcalá, Mateo Pascual. En ese mismo año de

1559 los grandes autos de Valladolid y Sevilla hicieron terribles escarmientos, ya que sabios doctores —Agustín de Cazalla en Valladolid, Constantino Ponce de la Fuente y Juan Gil Egidio en Sevilla— fueron ejecutados realmente (como Cazalla) o en efigie, y en el curso de esos mismos autos otros personajes eminentes fueron reconciliados y condenados a prisión perpetua: tales don Pedro Sarmiento y don Luis de Rojas, hijo y sobrino respectivamente del marqués de Poza; don Juan de Ulloa caballero y comendador de Santiago; doña María de Rojas, religiosa en el convento de Santa Catalina de Siena e hija de la marquesa de Alcañices; doña Mencía de Figueroa, dama de honor de la reina, entre muchos otros representantes de la nobleza.

Más tarde, la Inquisición no dejó de dar escarmientos espectaculares: en 1572, por ejemplo, inició sendas causas contra tres célebres profesores de Salamanca, entre ellos uno de los más grandes místicos españoles, Luis de León. En 1593 hizo lo mismo con otro maestro ilustre, Francisco Sánchez «el Brocense». En el siglo XVII, la Inquisición la emprendió a veces con figuras populares como la madre Luisa de Carrión, que suscitaba un verdadero culto y que fue procesada en 1634 por impostura y sortilegios, antes de acosar, a partir de 1650, a los ricos judaizantes portugueses. En el siglo XVIII, para arruinar el prestigio de las ideas nuevas y a pesar de su debilitamiento, consiguió todavía llegar hasta algunos de los representantes más notables del espíritu de las Luces, aun cuando fueran ministros. Ésa fue la desgracia de Macanaz en tiempos de Felipe V y todavía más de Pablo de Olavide, víctima del último gran proceso de la Inquisición, iniciado en 1776, cuya carrera política fue de ese modo arruinada.

Con estos ejemplos a la vista, podemos pensar que el Santo Oficio apenas tuvo en cuenta el privilegio del nacimiento ni de la situación social y que los eclesiásticos fueron particularmente vigilados: en Llerena, en los años 1589-1592, de 259 personas

juzgadas, hubo 65 clérigos, es decir, la muy elevada proporción de un 25,30 por 100. Los más célebres ejemplos no eran, pues, casos aislados.

Pero más aun, tal vez: la Inquisición sabía hacer un uso extraordinario del castigo e impresionar para siempre a la imaginación popular. Hablando de las mutaciones del «arte de castigar» y del advenimiento de la «suavidad de las penas», Michel Foucault escribe: «En el suplicio corporal el terror tenía el soporte del ejemplo: terror físico, espanto colectivo, imágenes que debían grabarse en la memoria del espectador. … El soporte del ejemplo, luego, es la lección, el discurso, el signo descifrable, la puesta en escena y en cuadro…». Pero la Inquisición había sabido muy pronto, con brío, asociar las dos demostraciones, la de los suplicios y la de los signos y de los discursos. Un auto de fe era ante todo una ceremonia religiosa de gran aparato, un «acto de fe» público al cual los monarcas y su corte prestaron el carisma de su presencia en las ocasiones más famosas (así en los autos de Valladolid en 1559 y 1561), y los mismos Borbones, después de intentar evitarlo, asistieron a los autos.

Testigos de todas clases (religiosos, viajeros y otros), describieron con frecuencia estos autos que se celebraron por centenares en los siglos XVI y XVII ya que, en cada uno de los catorce tribunales que se pueden considerar como definitivos, había un acto al año o, al menos cada dos, tres o cuatro años. Una interminable procesión en la cual participaban las autoridades civiles y religiosas (así el personal de las audiencias de Granada y de Valladolid, los corregidores, los capítulos catedralicios, los frailes de determinados conventos) recorría la ciudad en dirección a una gran plaza donde se alzaba el cadalso: allí era donde se pronunciaba el sermón, era allí donde los penitentes abjuraban de sus errores, era allí donde los herejes arrepentidos eran «reconciliados» solemnemente en el seno de la Iglesia en presencia de una muchedumbre a veces enorme, que participaba realmente en la

ceremonia rezando, cantando, llorando. La puesta en escena era impresionante por los redobles de tambores y sonidos de trompetas, por los hábitos de los penitentes que portaban los signos de su infamia según un código familiar a los iniciados: gorros, mordazas, capirotes, cuerdas, sanbenitos de diversos colores, estela danzante de las cortas llamas de los cirios, efigies de los contumaces con caretas a veces gesticulantes, ataúdes donde reposaban los condenados muertos prematuramente, teatro de jerarquías temporales y espirituales, confesiones y proclamación de los arrepentidos, obstinación diabólica de los condenados… ¿Quién podía resistirse a la fuerza de sugestión de semejante espectáculo en el que los sonidos y los olores perturbaban los sentidos?

Los suplicios venían después y movilizaban a otros actores, se celebraban en otros teatros. Suplicios simples de azotes para los blasfemos o los libertinos; y la muchedumbre se burlaba, divirtiéndose con las víctimas. Suplicios, menos frecuentes pero aterradores, de las hogueras donde se quemaban las efigies y también los cuerpos de los relapsos y de los herejes impenitentes, en ocasiones retorciéndose en los últimos espasmos de la vida.

Capítulo 5
LA UNIFICACIÓN RELIGIOSA Y SOCIAL: LA REPRESIÓN DE LAS MINORÍAS

Las ofensivas contra los judíos y los criptojudaizantes

El año de 1478 selló para siempre el destino de la comunidad judía de la Península Ibérica y en particular de los reinos de Castilla y Aragón. Una era nueva fundada en el sufrimiento, el temor, la sospecha y la pobreza comenzó para una de las minorías más laboriosas y opulentas de la población española. Durante la Edad Media los judíos, por su número y por su posición social, detentaban un lugar privilegiado en la sociedad castellana. Formaban esencialmente una burguesía urbana que acaparaba las actividades comerciales y financieras; eran servidores de la realeza como consejeros, arrendatarios de los impuestos, administradores de los dominios de la Corona; por último, tenían la exclusiva de determinados sectores científicos como la medicina, prueba de su elevado nivel cultural. Sin embargo, la mayor parte de los judíos llevaban una vida oscura y modesta detrás de sus tenderetes de artesanos. Pero todos ellos pertenecían al mundo urbano; según Andrés Bernáldez, cronista de los Reyes Católicos, los judíos eran:

> mercaderes e vendedores e arrendadores de alcabalas e ventas de achaques, e fazedores de señores, e oficiales tondidores, sastres, japateros, e cortidores, e zurradores, texedores, especieros, bohoneros, sederos, herreros, plateros e de otros semejantes oficios: que nenguno rompía la tierra ni era labrador ni carpintero ni albañil, sino todos buscavan oficios holgados, e de modos de ganar con poco trabajo.[1]

A lo largo de los siglos XI, XII y XIII, existió una tolerancia mutua entre las tres principales comunidades españolas: cristiana, judía y mora; y en el seno de cada estado, las minorías disidentes eran bien aceptadas, hecho anacrónico en una época en

que la intolerancia confesional crecía en Europa. Esta coexistencia estaba basada en parte sobre un equilibrio militar y político entre los musulmanes y los cristianos, equilibrio que se rompió tras la victoria de los cristianos sobre los moros en la batalla de las Navas de Tolosa en 1212. El vencedor consiguió poco a poco imponer su ley. Desde principios del siglo XIV, la situación política se degradó a expensas de los judíos, agravada por los acontecimientos nefastos que entonces arrasaban toda Europa: terribles epidemias, hambrunas, guerras y crisis económicas, a las cuales había que encontrar un chivo expiatorio. El judío fue elegido para cumplir ese papel. Comenzaron entonces los primeros *pogroms*, cuyo prototipo, por ejemplo, fue el episodio de 1391 en Sevilla donde perecieron más de 4.000 personas. Todas las grandes ciudades que tenían aljamas (barrios especiales reservados a los judíos) fueron alcanzados por aquel movimiento. Los judíos que se salvaron fueron obligados a recibir el bautismo con el fin de salvar la vida. Estos conversos por la fuerza y no por la convicción, cuyo número era cada vez mayor, fueron considerados desde el principio como falsos cristianos que practicaban en secreto su antigua religión. Aparecieron nuevas palabras en el vocabulario del hombre de la calle para nombrarlos: marrano, judaizante y judeoconverso.

Paralelamente se tomaron medidas discriminatorias contra los judíos: en 1412 un decreto les prohibió llevar vestidos de seda, portar armas, ejercer un cargo público o valerse de títulos honoríficos; ese mismo decreto les excluyó de ciertas profesiones como las de tenderos de comestibles, carpintero, sastre y carnicero; los arrinconó en lugares reservados (los *ghettos*) y les arrebató el derecho a cambiar de residencia.

La nueva clase de los judeoconversos siguió conservando la posición social conseguida por los judíos: acaparó las actividades financieras y comerciales, una parte notable de los puestos de responsabilidad en los ayuntamientos, el ejercicio de la medicina

y un gran número de oficios artesanales. El bautismo les abrió puertas que hasta entonces les estaban prohibidas: las de cargos eclesiásticos y de la corte. Las conversiones tenían además un interés no desdeñable: el de favorecer los matrimonios mixtos entre viejos y nuevos cristianos mediante los cuales se podían introducir en la nobleza de Castilla y Aragón. En 1449 una petición dirigida al obispo de Cuenca declaraba que las familias más nobles de España tenían sangre judía. En Aragón, casi todas las casas aristocráticas tenían algo de ello, en particular la de los Henríquez, de los cuales Fernando el Católico descendía por parte de madre. Por otra parte, los conversos fundaron poderosas familias y suscitaron malestar en el seno de la nobleza, celosa de mantener sus privilegios: don Juan Pacheco, marqués de Villena y gran maestre de la Orden de Santiago descendía por una parte y otra del judío Ruy Capón. Su hermano don Pedro Girón era gran maestre de la Orden de Calatrava y sobrino del arzobispo de Toledo.

Pero un problema esencial, que afectaba a la vida religiosa, envenenaba las relaciones entre conversos y cristianos: los judeoconversos continuaban practicando en secreto o en público sus antiguos ritos y pocos de entre ellos llegaban a ser cristianos sinceros: «apenas si había algunos [entre los conversos] que fueran verdaderos cristianos, como es bien sabido en toda España».[2]

Desde los primeros días de su reinado en 1474, los Reyes Católicos se decidieron a extirpar ese mal del reino. Se aplicaron medidas discriminatorias y raciales contra los judíos: en abril de 1481 los judíos recibieron la orden de confinarse en los *ghettos*. A finales de año se dio a conocer a la población judía de Andalucía una orden de expulsión parcial. En 1482, los obispos de Sevilla y de Córdoba y luego, en 1486, las diócesis de Zaragoza, Albarracín y de Teruel expulsaron para siempre de sus territorios a las comunidades judías. El 31 de marzo de 1492, doce años después del establecimiento de la Inquisición, se publicó un

edicto que daba a los judíos de España, hasta el 31 de julio, la elección entre el bautismo y el exilio. Según Domínguez Ortiz, de 200 a 250.000 personas prefirieron recibir el bautismo, mientras que 150.000 se exiliaron[3], entre los cuales el financiero Isaac Abrabanel que había financiado la toma de Granada.

El problema converso se encontró en adelante planteado de modo más agudo porque se convertía en la máscara de la herejía. Aunque el odio popular se encarnizara contra estos cristianos nuevos, formaban parte integrante de la sociedad española, donde desempeñaban un papel importante por el poderío financiero e intelectual que detentaban. Ya la propaganda antisemita y anticonversa apoyada por los predicadores, en particular por Alonso de Hojeda, prior dominico de Sevilla, había decidido a Isabel la Católica a instaurar un aparato inquisitorial catorce años antes. A partir de su instalación, el tribunal del Santo Oficio actuó rápidamente. Tras una tentativa de conjura fomentada por un notable cristiano nuevo, Diego de Susán, con el fin de salvaguardar el honor y la preponderancia de los conversos, se celebró el 6 de febrero de 1481 en Sevilla el primer auto de fe. Durante esa ceremonia, seis personas subieron a la hoguera, todas ciudadanos ricos que habían ocupado funciones honoríficas. Frente a la acción inquisitorial, los conversos intentaron luchar desesperadamente. El asesinato de Pedro Arbués, inquisidor de Zaragoza, en la noche del 15 de septiembre de 1485, no fue más que la consecuencia de lar desesperación en que se encontraban sumidos los cristianos nuevos. Éstos, a partir del establecimiento del Santo Oficio, vivían en el temor y el terror, incapaces de rebelarse abiertamente contra lo arbitrario de las detenciones y la multiplicación de los autos de fe por parte del tribunal inquisitorial. Pero el asesinato de Arbués fue un error político grave de los conversos, porque, entre 1486 y 1503, la Inquisición aragonesa puso fin a su influencia política y social persiguiéndolos irremediablemente. Durante esos dieciséis años se

sucedieron los autos de fe. La clase rica, cultivada y dirigente de Zaragoza fue alcanzada en pleno corazón por la condena de un gran número de sus miembros. Las familias nobles de cristianos nuevos tampoco escaparon a esa suerte: la familia Santángel que detentaba desde hacía más de medio siglo puestos clave en el gobierno de Aragón, vio a quince de sus miembros juzgados por el Santo Oficio, entre ellos Luis, armado caballero por Juan II, y su primo, financiador de la expedición de Cristóbal Colón. Durante este período, 68 personas subieron a la hoguera, es decir, el 42 por 100 de los condenados, y no pertenecían, en la mayor parte de los casos, al mundo laborioso del artesanado sino a familias bien situadas en la jerarquía social.

En Mallorca, el tribunal actuó duramente: de 1488 a 1499, pronunció 347 penas capitales sin que la importante comunidad conversa de la isla reaccionara. En Castilla pasaba lo mismo: los doce primeros años del funcionamiento de la Inquisición fueron expresión de un conflicto de razas y de clase sin paralelo en toda la historia de España. También muchos judaizantes prefirieron la huida y el exilio: en el auto de fe del 10 de junio de 1491 en Barcelona, tres personas subieron a la hoguera y 126 fueron condenadas por contumacia.

El decreto del 31 de marzo de 1492 no resolvió el problema de la unidad religiosa. La coexistencia todavía admitida hasta 1506 del catolicismo y el islamismo no favoreció la integración rápida en un mismo crisol de diferentes costumbres y culturas. Por el contrario, contribuyó al endurecimiento de la política del Santo Oficio. El ejemplo de Valencia es característico. Tras las predicaciones de san Vicente Ferrer, a principios del siglo XV, la importante comunidad judía formada por un millar de familias se había convertido en su mayoría, creando otro problema de herejía: los judaizantes. Durante la primera mitad del siglo XV, hubo aproximadamente de treinta a cuarenta procesos de herejía

y durante el siglo siguiente varios centenares de judaizantes subieron a la hoguera.

Después de la muerte de Torquemada en 1498, el nuevo inquisidor general, don Diego de Deza, continuó aplicando la misma política. El siglo XVI comenzó bajo el signo de la represión y de la intolerancia: el tribunal de Valencia juzgó quince casos en 1496, 63 casos en 1499. El descubrimiento de la sinagoga en la casa de la pareja Salvador Vives y Castellana Guoret, tíos de Luis Vives, fue para el Santo Oficio la prueba del estado de herejía en el cual vivían los conversos. Con el fin de desenmascararlos mejor, los inquisidores establecieron un registro de costumbres y de prácticas judías y judaizantes según la información obtenida de varios judíos perseguidos. El judío recitaba regularmente los Salmos de David; observaba el Sabbat (día de reposo al final de la semana en el que cambiaba de ropas y de sábanas, ponía un mantel blanco en la mesa y no encendía la luz desde la víspera); celebraba la Pascua del Cordero (el 14 de marzo de cada año en conmemoración de la comida que precedió a la huida a Egipto); respetaba también los ayunos del Perdón y de la Reina Esther en el mes de septiembre, las Pascuas del pan sin levadura y de las hierbas amargas; practicaba ciertos ritos en la vida cotidiana: la circuncisión, el lavado de los bebés y de los muertos, la manipulación especial de la carne (le quitaban la grasa y el nervio ciático). El judaizante parecía menos tradicionalista y menos vinculado a los usos de su antigua religión, sin duda por falta de libros, y sus prácticas eran más libres.

Se sabe ya que el 91,6 por 100 de las víctimas de la Inquisición valenciana antes de 1530 eran conversos condenados a penas diversas. Familias enteras fueron exterminadas, como la de Luis Vives: nueve de sus parientes murieron en la hoguera (sus padres, su abuelo materno, dos tíos-abuelos, dos tíos y dos primos).

La represión ejercida contra los cristianos nuevos tuvo una repercusión nefasta sobre el medio intelectual. Valencia se había hecho célebre por sus actividades científicas en el dominio de la medicina; conservaba éste privilegio desde la Edad Media, período en que la promiscuidad racial y religiosa con los musulmanes le había permitido asimilar la cultura árabe. Las crisis del siglo XIV instauraron un desequilibrio económico-social que alcanzó a la unidad cultural judeo-árabe. Hasta finales del siglo XV, los barberos y cirujanos valencianos tenían una situación social y científica privilegiada. Las diversas reformas realizadas en la segunda mitad del siglo XV les permitieron tener un cuasi-monopolio de los estudios médicos en Castilla y Aragón; en 1462, establecieron estudios reglamentarios de cirugía; en 1478 obtuvieron el permiso de disecar a los cadáveres; en 1502 se creó la universidad, que comprendía una sección de cirugía. Por otra parte, la introducción de la imprenta en la Península Ibérica, montada por primera vez en Valencia en 1474, facilitó una mejor difusión de los documentos escritos. El tribunal del Santo Oficio desde los primeros años del siglo XVI arremetió contra esta clase privilegiada deteniendo primeramente a su dirigente, Alcanyc. Alcanyc, considerado como el jefe del movimiento para la renovación científica en Valencia en la segunda mitad del siglo XV, había sido examinador de médicos durante varios años seguidos, profesor en la universidad desde su fundación; había creado, mucho antes de la fundación de la universidad, una clase para los que estaban destinados a la cirugía. Su detención, el 9 de febrero de 1504, que se prolongó hasta el 24 de noviembre de 1506 (fue la detención más larga antes de 1530) y su muerte en la hoguera, así como la de su mujer, fueron la señal de partida de una represión sistemática contra el medio científico.[4] La Inquisición no sólo condenó al médico, sino también a su familia: hubo once miembros juzgados en la familia de Pedro Tomar, cuatro en la de Ferrer Torrella. El ejemplo de Jaume Torres y

sus allegados es más característico. Jaume Torres, profesor de cirugía entre 1515 y 1521, pertenecía a una familia de médicos: su tío, médico en Gandía y detenido por el Santo Oficio, estaba todavía sujeto a proceso en 1521;[5] su hija era la esposa de un profesor de la facultad de medicina muerto por la peste antes de ser detenido. De 25 miembros que representaban a cuatro generaciones, nueve personas fueron condenadas por el tribunal inquisitorial.[6]

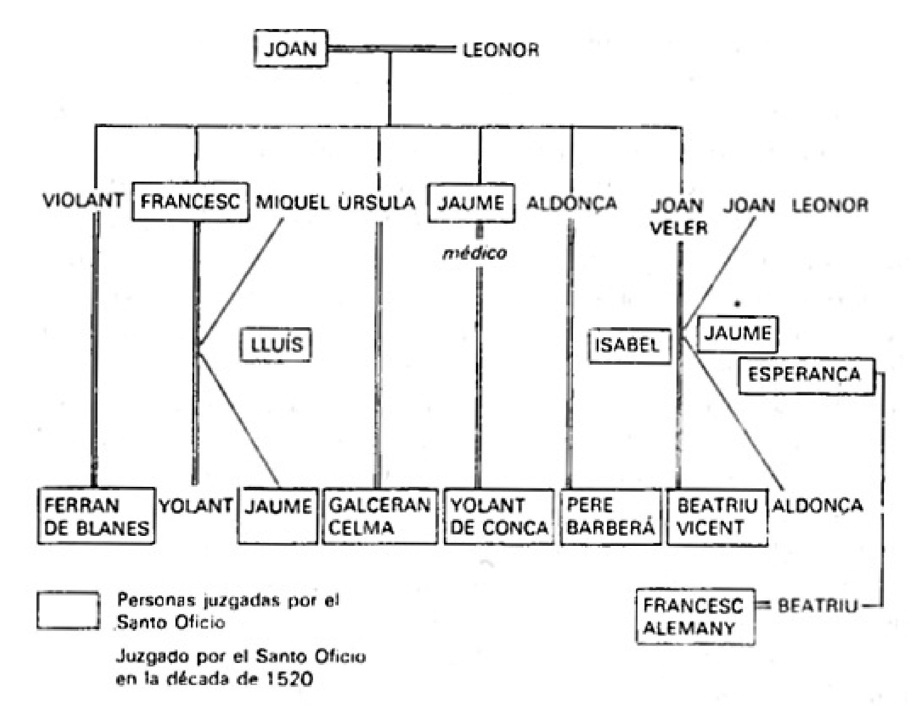


FIGURA 5

Árbol genealógico de la familia Torres

La universidad sufrió indirectamente la acción del Santo Oficio porque contaba solamente con siete conversos entre los profesores considerados casi todos como cristianos viejos. Según la biblioteca de Jaume Torres, inventariada en el momento de su detención, el nivel cultural de esta generación de médicos se había elevado de un modo innegable. Se caracterizaba por ideas

avanzadas para su tiempo, que rompían definitivamente con el movimiento escolástico apoyado por la Inquisición.

En 1516, el acceso al poder de un joven rey, el futuro Carlos I, puso de nuevo en tela de juicio la acción del Santo Oficio, pero sin éxito como hemos visto.

La revuelta social de las Germanías[7] manifestó una oposición cierta a la administración real y especialmente a la fiscalidad. Pero, aunque numerosos rebeldes eran conversos, no se metieron nunca con la Inquisición. Sin embargo, durante las Germanías, el Santo Oficio juzgó a numerosos cristianos acusados de haber fomentado la revuelta. El auto de fe del 14 de febrero de 1521 condenó a 68 personas, el del 19 de mayo a 50 personas y por último el del 1.º de marzo de 1522, a 37 personas.

Seguidamente, el tribunal valenciano continuó funcionando de manera temible para los conversos. A pesar de todo, el número de víctimas disminuyó a causa del exterminio progresivo de los judíos y también de su huida o de la muerte natural. La mayoría de los descendientes se integró voluntariamente poco a poco en la masa. Los conversos, de hecho, por sus orígenes, llevaban la marca de la infamia. Desde principios del siglo XV se desarrolló el concepto de limpieza de sangre, fundamento de la integridad racial cristiana vieja, nacido de la infiltración en todas las capas de la sociedad de los ideales de la caballería: honor y orgullo heredados de la Reconquista. Las repercusiones sociales de esa noción aparecen en la introducción progresiva de la discriminación racial a expensas del converso, odiado en razón de sus actividades comerciales y financieras y de su origen religioso. El criterio de limpieza de sangre se convirtió en el elemento de referencia de la sociedad española. Los que no eran *ex puro sanguine procedente* veían cómo se les rechazaba del acceso a las universidades (Salamanca, Toledo, Valladolid o Sevilla), de las órdenes militares (Santiago, Alcántara y Calatrava), de ciertas ór-

denes religiosas (dominicos, Jerónimos, franciscanos y, más tarde, jesuitas); no podían formar parte del personal de la Inquisición ni conseguir cargos; pero en este último caso, la interdicción no se respetaba por razones económicas. Desde su instalación, la Inquisición aplicó la interdicción expresada en las *Instrucciones* de Torquemada publicadas en Sevilla en 1484:

> … los hijos y nietos de los tales condenados [por la Inquisición] no tengan ni usen oficios públicos, ni oficios, ni honras, ni sean promovidos a sacros ordenes, ni sean Juezes, Alcaldes, Alcaides, Alguaciles, Regidores, Mercaderes, ni Notarios, Escrivanos públicos, ni Abogados, Procuradores, Secretarios, Contadores, Chancilleres, Tesoreros, Medicos, Cirujanos, Sangradores, Boticarios, ni Corredores, Cambiadores, Fieles, Cogedores, ni Arrendadores de rentas algunas, ni otros semejantes oficios que públicos sean.[8]

Sin embargo, el reinado de Carlos I no conoció una política de persecuciones sistemáticas. La Reforma en Alemania y la infiltración de las ideas protestantes en España incitaron a Felipe II, rey desde 1556, a reafirmar la acción inquisitorial, y una nueva oleada de represión se abatió sobre los conversos en la segunda mitad del siglo XVI. Así, Extremadura, fue objeto de una depuración radical en los años 1560-1570, en particular Alburquerque, gran población agrícola, situada al norte de Badajoz, de donde dependía administrativamente, y a algunos kilómetros de la frontera portuguesa, que podemos tomar como ejemplo.

Entre 1566 y 1575 fueron juzgadas 240 causas, que comprendían 196 casos de judaísmo.[9] Una importante comunidad conversa vivía en esta pequeña ciudad donde ocupaba un lugar socioeconómico típico; constituía la burguesía comerciante (pañeros, merceros, mercaderes y tratantes de ganado), el mundo artesanal (tundidores, cardadores, tintoreros, tejedores, sastres, zapateros, fabricantes de espadas, herreros, caldereros, torneros, sombrereros y traperos), el mundo de los «oficios menudos» (carreteros y muleros), la clase «cultivada» (médicos, boticarios, juristas, abogados, notarios). Esta microsociedad representaba 26

fuegos o familias, es decir, 130 personas, de las cuales 100 fueron juzgadas por la Inquisición, que destruyó así las células familiares, pero también el sistema económico ancestral. Entre los artesanos, por ejemplo, la tienda se transmitía de padres a hijos a través de generaciones. Pasaba lo mismo con los abogados, propietarios de su cargo venal y hereditario. Muy pocos escaparon a las persecuciones inquisitoriales que ponían para siempre el sello de la infamia sobre los individuos y su descendencia sin tener en cuenta su rango social. En tres años el Santo Oficio exterminó a una de las familias más distinguidas de Badajoz: la del regidor Lorenzo Ángel, ligada por alianzas matrimoniales a la burguesía comerciante. Entre 1569 y 1571 fueron juzgadas siete personas: a dos se les quemaron sus osamentas (el abuelo, Diego Rol, en 1569 y el padre, Lorenzo Ángel en 1571); el hijo, Diego Rol, subió a la hoguera en 1571; cuatro volvieron al seno de la Iglesia: la madre en 1570, la nuera en 1569 y las dos hijas condenadas a prisión perpetua en 1571 después de haber confesado sus faltas en la hoguera en el auto de fe de 1570.[10] En conjunto, Alburquerque resultó más afectada que el resto de Extremadura. Hubo solamente cinco casos de abjuración *de levi* y *de vehementi*, dieciocho personas subieron a la hoguera, a nueve se les quemaron sus osamentas en efigie y dieciocho fueron condenadas por contumacia. La represión castigó con severidad de manera ininterrumpida durante nueve años (1566-1575), creando un clima de sospecha y de terror entre la población de esta pequeña ciudad. La comunidad judaizante desapareció al precio de un desastre económico provocado por la disolución de gremios como el de los zapateros (23 condenas). Quince años después, la Inquisición juzgó un único caso de judaizante.

CUADRO 5

La situación social de los judaizantes en Alburquerque

Oficio	**H**	**M**
Comercio		
mercader	12	2
tratante de ganado	1	—
mercader de paños	1	—
mercader de telas	1	—
mercero	1	—
trapero	—	1
Artesanado		
a) textil		
tundidor	5	2
cardador	—	4
tintorero	2	1
tejedor	1	2
sastre	9	6
sombrerero	1	—
b) cuero		
zapatero	23	7
c) metal		
fabricante de espadas	1	—
forjador	—	1
calderero	—	1
tornero	1	1
d) oficios menudos		
carreteros	—	2
muleros	—	2
Medicina		
médico licenciado	—	1
médico bachiller	1	—
médico	—	2
boticario	—	2
Derecho		
Jurista bachiller	1	—

jurista	—	1
abogado	4	—
notario	5	2
Cargos y oficios		
a) urbano	—	—
b) órdenes militares	—	—
c) Santo Oficio	—	—
d) rentista	2	1
Agricultura		
campesino	—	1
obrero agrícola	—	2

NOTA: H = hombre; M = mujer (oficio ejercido por su padre o marido).

En 1580, la incorporación del reino de Portugal a la corona de Castilla tuvo una nefasta repercusión sobre la minoría conversa ibérica. Portugal, en el momento del edicto de 1492, había acogido a una gran cantidad de judaizantes que huían de España y, gracias a una política de tolerancia, éstos habían podido arraigarse. Este período de calma se terminó en 1547 cuando Roma publicó la bula de institución de un tribunal del Santo Oficio, autónomo y copiado del existente en el reino español. Hasta la anexión de Portugal, los tres tribunales —Lisboa, Évora y Coimbra— no celebraron entre los tres más que 34 autos de fe, totalizando 169 casos entregados al brazo secular y 1.998 penitentes, pequeña proporción para un país que tenía una importante comunidad conversa, una quinta parte de su población. La situación dio un vuelco en 1580, bajo el gobierno del archiduque Alberto de Austria, gobernador y gran inquisidor de Portugal. En ese año se celebraron 34 autos de fe condenando a la hoguera a 222 personas. Frente a este peligro los marranos buscaron refugio en España, donde la situación económica les era favorable. Las nuevas posesiones de América habían dado un impulso a un comercio floreciente, y, aunque las leyes prohibían

emigrar a las Indias a los conversos, muchos de ellos se instalaron en México y en Lima, donde en ocasiones formaron la oligarquía comerciante.

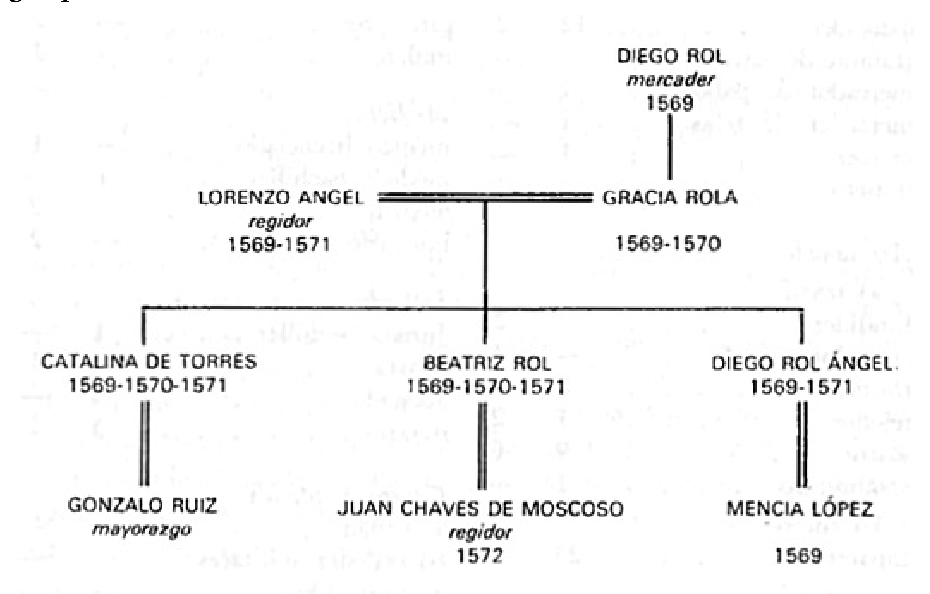


FIGURA 6

Árbol genealógico de la familia Rol Ángel

Las fechas corresponden a los autos de fe en que participaron.

Hasta 1624, los exiliados portugueses vivieron en paz gracias a importantes sumas dadas a la Corona que entonces tenía grandes dificultades financieras: en 1601 obtuvieron el levantamiento de determinados obstáculos para la inmigración mediante el pago de 1.860.000 ducados y, en 1605, un decreto pontificio les concedió un perdón general por todas las faltas cometidas. La Inquisición respetó esa tregua; así en Sevilla, por ejemplo, donde la comunidad marrana era importante, el tribunal juzgó pocos casos entre 1606 y 1612. Hubo solamente dos condenas a penas ligeras: la de Gerónimo Rodríguez Pardos, de veintiún años, en 1606, que se fue a denunciar espontáneamente. Fue reconciliado con 6 meses de instrucción religiosa en un convento, pero perdió sus bienes; y el de una mujer en 1612 que, después de haber confesado bajo tortura, fue reconciliada con confiscación

de sus bienes, dos años de prisión de los cuales uno en un recogimiento y seis de destierro de Osuna. El proceso de Hernán Pérez en 1606, acusado ante el obispo de Puerto Rico, terminó con su liberación y la devolución de sus bienes secuestrados en el momento de su detención. En los años 1607, 1608, 1610 y 1611, los inquisidores no juzgaron ni a un solo converso, prueba de la orientación política de España en ese momento.[11] Pero al final del reinado de Felipe III, el Santo Oficio tomó conciencia del peligro marrano, como lo prueba el aumento del número de judaizantes en los autos de fe. Durante el auto de fe del 2 de diciembre de 1625 en Córdoba, de los 45 condenados, 39 eran de origen portugués y cuatro fueron entregados al brazo secular. En los años 1623-1624, el asunto Enriquez comportó perjuicios para el medio converso instalado en Valladolid y en esa región. Esa ciudad, capital del reino entre 1601 y 1606, había sido uno de los principales centros de acogida para los marranos portugueses. En 1622, el médico del duque de Alba, Jorge Enriquez murió y fue enterrado, según testigos anónimos, siguiendo los ritos judíos. Vino luego la detención de toda la familia del médico, así como la de algunos amigos cercanos.

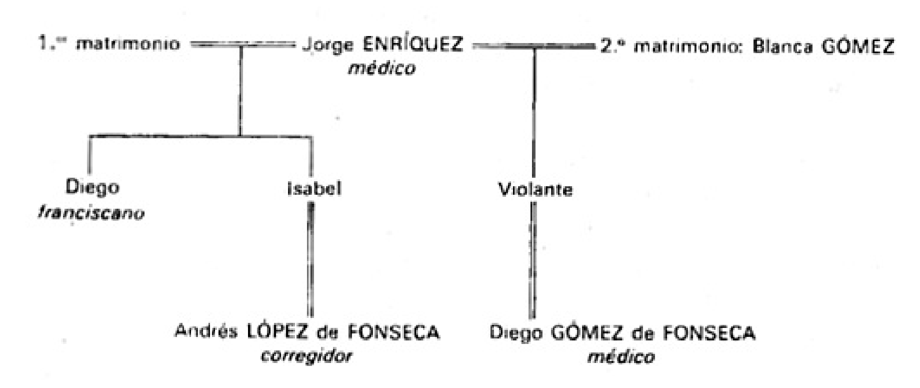


FIGURA 7
Familia de Jorge Enríquez

Fueron encarcelados por causa del judaísmo: la viuda, doña Blanca Gómez; los hijos, don Diego, fraile franciscano, doña

Isabel y su marido Andrés López de Fonseca, corregidor, que vivía en Alba de Tormes, doña Violante y su marido Diego Gómez de Fonseca, doctor en Alba de Tormes; doña Ana Rodríguez, viuda que vivía en Alba de Tormes, e Isabel de Fonseca, acusadas las dos de haber participado en el amortajamiento del difunto según la costumbre judía. Isabel de Paredes, cuyos lazos de parentesco con la familia Enríquez se desconocen, fue objeto de sospechas de haber procedido a la limpieza del muerto. Estos gestos de limpieza, parece ser que poco comentes en el siglo XVII y confundidos con los ritos judíos, fueron denunciados durante diversos procesos; prueba de acusación insuficiente porque cinco personas fueron absueltas y liberadas en 1624: Isabel de Paredes, doña Ana Rodríguez, doña Blanca Gómez, Diego Gómez de Fonseca y don Diego Enríquez. El tribunal inquisitorial condenó a dos personas: Isabel Enríquez y su marido, Andrés López de Fonseca, acusados la una y el otro de judaísmo. La primera, torturada *in caput alienum*, declaró haber participado en varias ocasiones en ceremonias judías. El segundo, aunque detentaba un puesto importante en la jerarquía social en tanto que corregidor, no escapó al juicio del Santo Oficio. La confesión de una primera reconciliación en 1604 y su origen portugués influyeron grandemente en el veredicto de los inquisidores. Veinte años después del perdón general otorgado por Roma en favor de los marranos, la tolerancia con respecto a esa minoría era de nuevo impugnada. El proceso de Andrés López de Fonseca[12] tuvo repercusiones en el plano local porque, en los años siguientes, la Inquisición persiguió esencialmente a los conversos de origen portugués. Durante el año 1625, 52 personas fueron detenidas, de las cuales 43 habían nacido en Portugal y otras seis tenían orígenes portugueses más lejanos o lazos de parentesco con judeoconversos portugueses. Pasó lo mismo al siguiente año, en el que, de 23 condenados, trece habían tenido vinculaciones con ese país. Como en el caso Enríquez, las familias sufrieron la

misma suerte: en 1625 y 1626, fueron encarceladas quince familias, es decir, 34 personas, prueba de que el aparato inquisitorial portugués deseaba aniquilar a los núcleos criptojudaizantes. Además, la estrecha colaboración entre el tribunal de Valladolid y los de Portugal, en particular el de Coimbra, para luchar contra la huida de marranos de Portugal, era la demostración de la política represiva y exterminadora aplicada contra los marranos cogidos entre dos fuegos.

En 1626, la primera bancarrota del remado de Felipe IV facilitó la integración en la sociedad castellana de financieros portugueses que tomaban así el lugar de los banqueros genoveses en quiebra. A pesar de las protestas de los contemporáneos, el primer ministro, el conde duque de Olivares, orientó su política en favor del dinero judío, medio de llenar las vacías arcas del Estado. En 1628, bajo Ja influencia del conde duque de Olivares, Felipe IV concedió a los financieros portugueses la libertad para establecerse y para comerciar, medida que les permitió extender su influencia sobre las principales vías de intercambio entre España y América. A partir de 1627 aparecen en la Hacienda real nombres de resonancia portuguesa como Fernández Pinto, Núñez Saravia y Duarte Fernández. A pesar de todo, los marranos no pudieron escapar a la influencia de su origen racial. Después de la victoriosa revuelta de su país contra la corona de España en 1640, comenzaron a ser considerados por los castellanos como una quinta columna. Ya antes del final de Olivares, en 1643, la cuchilla cayó: en 1636 la Inquisición intentó una acción contra el financiero Manuel Fernández Pinto, acusado de judaísmo. Este último, durante su carrera, había prestado a Felipe IV 100.000 ducados. El tribunal le arrebató, durante el proceso, la enorme suma de 300.000 ducados bajo la forma de confiscación. El caso de Juan Núñez Saravia fue más característico. Encontramos a este financiero por primera vez entre los diez banqueros portugueses que otorgaron un préstamo a la corona

de 2.159.438 ducados en 1627. En 1630 fue denunciado como judaizante y protector de judaizantes; pero el Santo Oficio no tomó ninguna medida contra él y continuó reuniendo pruebas procedentes de Francia y de América que le acusaban de ayudar financieramente a sus correligionarios residentes en el extranjero. Su detención, así como la de su hermano a principios del año 1632, y su condena a la abjuración *de vehementi* y a una multa de 20.000 ducados durante el auto de fe de Toledo el 13 de diciembre de 1637 arruinaron su reputación: su nombre no volvió a figurar nunca entre la lista de banqueros al servicio de la Corona.

Los esfuerzos de Olivares para integrar a los marranos portugueses en la sociedad española se habían demostrado vanos y, a su caída, los financieros portugueses que vivían en España se encontraron en una difícil situación: sin patria y sin apoyo oficial. Una nueva era de represión comenzó para los judaizantes, dirigida por el sucesor del inquisidor general fray Antonio de Sotomayor, Arce Reinoso, que organizó una caza dirigida contra todos los sospechosos de judaísmo, ya pertenecieran al medio de las altas finanzas o al mundo artesanal. El siglo XVII y el XVIII estuvieron marcados por la destrucción de poderosas familias como las de Saravia, Montesinos y Enrique. Diego de Saravia, emparentado con Juan Saravia, fue detenido, juzgado y condenado a la confiscación de 250.000 ducados de oro en 1641. En 1646 le tocó el turno al viejo financiero Manuel Enrique. En el auto de fe de Cuenca de 1656 figuraban Méndez Brito, ya reconciliado una primera vez, y Fernanda de Montesinos Téllez, condenados el uno a la abjuración *de vehementi*, a llevar el sanbenito, al destierro y a 6.000 ducados de multa, y la otra a la misma pena pero con una multa mayor: 10.000 ducados. En el momento de su detención, Montesinos poseía una fortuna valorada en 567.256 ducados, pero una parte estaba inmovilizada en Amsterdam; su mobiliario estaba calculado en 10.000 ducados. El

gobierno, alarmado por la caída de los grandes financieros de la Corona, concluyó un acuerdo con la Inquisición el 7 de septiembre de 1654 por el cual el Santo Oficio no debía interesarse más que por los bienes personales de los detenidos, dejando al Consejo el cuidado de ocuparse de las sumas invertidas en la cuenta de las sociedades. De esta manera se hacía la distinción entre el financiero y el establecimiento que dirigía. La represión no perdonó siquiera a los conversos con cargos de Estado. Francisco Coello, administrador de los impuestos de Málaga, compareció en el auto de fe de 1654; Diego Gómez de Salazar, administrador del monopolio de tabacos de Castilla, fue reconciliado en el curso de un auto de fe de Valladolid el 30 de octubre de 1664. Raros fueron los que pudieron librarse como Manuel Cortizos de Villasante. Este último, nacido en Valladolid de padres portugueses, había alcanzado las más altas dignidades del reino. Al final de su vida había sido caballero de Calatrava, señor de la Arrifana, miembro del Consejo de Hacienda y secretario de la Contaduría Mayor de Cuentas (el servicio más importante del Tesoro Real), honores que había conseguido en la primera mitad del siglo XVII cuando los estatutos de limpieza de sangre eran todavía aplicados con rigor. A su muerte, en 1650, se dieron cuenta de que no había dejado de judaizar y que había sido enterrado según el rito judío. Su rango social y el brillo de su carrera evitaron el desastre para su familia. Hasta la guerra de Sucesión, los Cortizos continuaron ejerciendo elevadas funciones en los servicios de la Corona. Si la recrudescencia de las persecuciones alcanzaba a las grandes familias de ricos marranos, la mayoría de los conversos de origen humilde sufrían en silencio la política represiva inquisitorial. Un contemporáneo residente en Madrid nos ha dejado un dramático relato de este período:

«Desde el sábado pasado, ha preso la Inquisición en esta corte 17 familias de portugueses. … En la calle de los Peromostenses se fabrica muy aprisa una cárcel de propósito, muy capaz para tanta gente como cada dia cae en la ratonera. Tiéne-

se por cierto que no hay portugués alto ni bajo que no judaicé en Madrid» (18 de septiembre de 1655). «Lunes 13 a media noche prendió la Inquisición 14 portugueses tratantes, hombres de negocios, en particular dos tabaquistas, uno de la Puerta del Sol y otro de Palacio. Esta gente retoña como hongos» (15 de septiembre de 1655). «No queda tendero de tabaco en Madrid que no le prenda la Inquisición. Estos dias han llevado dos familias enteras, padres, e hijos, y otros muchos escurren la bola a Francia» (23 de octubre de 1655).[13]

Los registros de confiscaciones nos confirman la multiplicación de las detenciones: en Córdoba, por ejemplo, en los años 1541-1543, la suma de bienes secuestrados se elevaba a 10.501.126 maravedís (28.488 ducados), mientras que un siglo más tarde (1652-1655) era de 52.100.115.[14] Durante este período, el número de casos juzgados por judaísmo era netamente más importante; en el auto de fe de Llerena del 23 de abril de 1662, de las 88 personas presentes, 78 fueron condenadas por judaísmo con 71 reconciliaciones, dos entregadas al brazo secular y cuatro quemadas en efigie. La mayor parte de los acusados eran portugueses o descendientes de portugueses que habitaban en los grandes centros: Trujillo, Cáceres, Plasencia, Mérida, Don Benito, Villanueva de la Serena, Almendralejo y Valencia de Alcántara, donde tenían esencialmente una actividad comercial: los dos condenados a muerte eran comerciantes.[15]

Para escapar a la acción de la Inquisición, muchos escogieron el exilio. En los veinte últimos años del reinado de Felipe IV, 12.000 familias se expatriaron, entre ellas la de los hermanos Cardoso, administradores de impuestos. Pero fueron los más ricos los que pudieron instalarse en el extranjero, dejando tras de sí una situación económica desastrosa debida a la multiplicación de bancarrotas en el seno de las clases comerciantes de Madrid y otras ciudades. Privada de la ayuda financiera de los marranos, España marchó a la decadencia.

Bajo el reinado de Carlos II, la eliminación de los banqueros portugueses continuó. Luis Márquez Cardoso, director del monopolio de tabacos del Estado, perteneciente a una rica familia

que ocupaba en la sociedad el mismo lugar que los Cortizos, fue reconciliado, al igual que su mujer, en el auto de fe de Toledo en 1669. Francisco Báez Eminente, considerado como el mayor financiero de Castilla, fue condenado en 1691. El acuerdo del 7 de septiembre de 1654 parece haber sido aplicado para su familia porque su hijo continuó rindiendo servicios a la Corona. En 1691 la Inquisición detuvo y juzgó a otros dos banqueros, Simón Ruiz Pesoa y Francisco del Castillo, originario de Écija. Los reinados de los dos últimos Habsburgos se caracterizaron por la eliminación del medio financiero converso.

Los judaizantes continuaron siendo la principal preocupación del Santo Oficio a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII pero la intensidad de las hecatombes disminuyó a partir de 1680. En el auto de fe de Granada del 30 de mayo de 1672 hubo 90 víctimas, entre ellas 70 conversos de los que 57 eran portugueses. El de Madrid, el 30 de junio de 1680, condenó a 104 judaizantes de un total de 118 penitentes, y veinte personas fueron entregadas al brazo secular. Las hogueras continuaron encendiéndose en Mallorca, donde los inquisidores llevaban a cabo una política de exterminio sistemático de los descendientes de los judíos: los *xuetes*. Estos últimos habían conocido ya una era de persecución bajo los Reyes Católicos. Luego, una cierta tolerancia permitió a los conversos vivir libremente y practicar en secreto su antigua religión. La comunidad judaizante, fiel a sus tradiciones ancestrales, conservaba entre sus manos el artesanado, el comercio y el numerario de las islas Baleares. En 1675, la muerte en la hoguera del joven Alonso López encendió la mecha, pues dos años más tarde fue decretada la detención general de los conversos. En 1678 el tribunal inquisitorial aprehendió a 237 personas sospechosas de haber fomentado una conjura. En la primavera de 1679 se celebraban en Mallorca cinco autos de fe, donde fueron pronunciadas 221 reconciliaciones. Las confiscaciones efectuadas con ocasión de los arrestos to-

talizaron la bonita suma de 2.500.000 ducados. Aniquilados por un cierto tiempo, los *xuetes* se recuperaron diez años más tarde en una tentativa de conjura bajo la dirección de Onofre Cortés y Rafael Valls. Durante los cuatro autos de fe de 1691, 37 personas subieron a la hoguera. Hasta la época contemporánea, los judaizantes, relegados a su triste suerte, vegetaron, sufriendo valerosamente los perjuicios de la discriminación racial por la prohibición de los matrimonios mixtos (no por la ley sino por la costumbre) y del ejercicio de todo cargo público.

El siglo XVIII comenzó con un cambio de dinastía que no trajo ninguna modificación en las prácticas religiosas y la mentalidad de los individuos. El reino de Felipe V conoció la última oleada de represión en los años 1720-1730. Según Lea, los 64 autos de fe, celebrados entre 1721 y 1727, condenaron a más de 824 judaizantes y vieron subir a la hoguera a un centenar de víctimas[16], número importante que se explica por una nueva oleada de portugueses llegados durante la guerra de Sucesión. Uno de los casos más célebres fue el del doctor Zapata, médico real, condenado por judaísmo en un auto de fe de Cuenca, el 14 de febrero de 1725. Nacido en 1660 en Murcia, de padres portugueses, judaizó desde su más tierna juventud. Hizo brillantes estudios en las universidades de Valencia y Alcalá. En los años de 1690, sospechoso de judaísmo, fue encarcelado por la Inquisición de Cuenca que, a falta de pruebas suficientes, lo puso en libertad. Su carrera no sufrió nada porque llegó a ser médico de los cardenales Portocarrero y Borja y fue admitido en la Sociedad Real de Sevilla. Sus prácticas religiosas atrajeron la atención de la Inquisición. Después de haber sido detenido y torturado fue condenado a la abjuración *de vehementi*, a un año de prisión, a diez años de destierro y a la confiscación de la mitad de sus bienes. Si Zapata ocupa un lugar en la historia judía, el brillo de su carrera y de sus escritos en el pensamiento español son también importantes. Llevó un combate contra el dogmatismo que

reinaba entonces en la medicina: su obra póstuma *Ocaso de las formas aristotélicas*, aparecida en 1745, constituye un ataque sólidamente construido contra los abusos de la escolástica y del culto de Galeno, bases de la medicina tradicional en España en el siglo XVIII.

Los conversos de este período conocieron castigos tan rigurosos como los que habían sufrido sus antepasados. Según los cuadros de confiscaciones del tribunal de Llerena[17], podemos seguir la evolución cronológica de las persecuciones durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Los casos juzgados en los autos de fe del 10 de junio de 1541 y del 24 de julio de 1542 supusieron la cifra de 1.841.260 maravedís, cifra modesta que se corresponde con la calma en la acción antijudía bajo Carlos I, preocupado sobre todo por la herejía protestante. Entre 1657 y 1664 la suma deducida sobre los bienes de 60 familias fue de 19.919.743 maravedís; la llegada masiva de portugueses (recordemos que Llerena está a menos de 200 kilómetros de la frontera portuguesa) a partir de 1580 y la caída de Olivares, protector de los conversos en 1643, explican el aumento de la suma. Entre los años de 1706 y 1727, se sucedieron rápidamente varios autos de fe (30 de noviembre de 1719, 30 de noviembre de 1772, 26 de julio de 1723, 4 de febrero de 1725 y 22 de junio de 1727), durante los cuales, entre 1721 y 1725, fueron condenadas 43 personas, subiendo una de ellas a la hoguera.[18] La suma de confiscaciones se elevó a 42.021.724 maravedís deducidos sobre 29 víctimas, prueba de la dureza inquisitorial con respecto a los herejes. Entre 1728 y 1740 las confiscaciones a expensas de los acusados supusieron 36.808.289 maravedís. Los años 1741, 1742, 1743 y 1744 fueron testigos de un descenso en el número de autos de fe y, por lo mismo, de casos juzgados: los bienes confiscados fueron evaluados en 3.072.920 maravedís.

Llerena, sin embargo, no conoció una oleada de represión comparable a la que se abatió sobre Madrid, Sevilla, Granada,

Córdoba y Murcia en los años 1720-1725. En Granada, por ejemplo, 60 condenados, sobre 269 penitentes[19], fueron quemados en persona o en efigie. Las ciudades ricas que tenían un interés económico y financiero fueron más afectadas que otras.

Hacia la mitad del siglo XVIII, la comunidad conversa había dejado de plantear un problema religioso grave. La última oleada de represión había llevado el declive y la ruina de las prácticas judaizantes en España. A finales del siglo XVIII los procesos contra conversos eran raros. El último incoado se produjo en Toledo en 1756. Entre 1800 y 1820, no se contaron más que 16 casos de judaísmo en los que estuvieron implicados diez extranjeros y seis personas acusadas de herejía.

Esta rápida evolución era la consecuencia de la falta de «materia prima» y de la evolución de las ideas. Con la rehabilitación de los *xuetes* mallorquines bajo Carlos III, los castellanos dieron un paso hacia la tolerancia.

La influencia declinante del Santo Oficio se mantuvo sin embargo hasta 1820 y el criterio de *limpieza de sangre*, todavía en vigor a principios del siglo XIX, no facilitó la integración social y religiosa de los conversos. En 1811 las Cortes de Cádiz abolieron esa situación que fue puesta de nuevo en vigor en 1824 bajo Fernando VII. La situación política y las influencias del pensamiento europeo hicieron desaparecer poco a poco y para siempre las leyes raciales de España: en 1865, ya no era necesario probar la limpieza de sangre para entrar en el servicio del Estado.

La abolición del aparato inquisitorial en la primera mitad del siglo XIX no pudo borrar de los espíritus más de cuatro siglos de persecuciones y de represión. La España contemporánea sufrió las consecuencias de esos actos. El decreto de 1492 supuso un primer golpe para la evolución del reino de Castilla-Aragón. La huida y el exilio de 150.000 judíos destruyeron el equilibrio de-

mográfico de entonces creando una gran brecha dentro de la población española. Al juzgar a millares de desdichados conversos, el Santo Oficio marcó de infamia a una franja de la población cuya desaparición de las filas de la sociedad creó un grave problema: España se privó poco a poco de sus fuerzas más dinámicas y ricas. Tres fases de represión durante los siglos XV, XVI, XVII y XVIII desmantelaron progresivamente el mundo artesanal, comercial y financiero: los primeros tiempos del funcionamiento del tribunal inquisitorial vieron una multiplicación de autos de fe sin precedentes, al condenar a un gran número de herejes y de conversos a la hoguera. La llegada de los marranos portugueses a finales del siglo XVI incitó al Santo Oficio a hacer una exterminadora caza sin respiro a los judaizantes, fuera cual fuere su posición en la jerarquía social. El principio del siglo XVIII conoció la última oleada de represión.

Si en sus orígenes la política inquisitorial apoyada por los Reyes Católicos tenía una motivación propiamente religiosa, luego actuó según otros criterios bajo la influencia del odio popular con respecto a los no cristianos y a factores económicos. El estatuto de limpieza de sangre, obra del cristiano viejo imbuido de su prestigio militar como vencedor del hereje moro, introdujo en la mentalidad castellana el concepto de discriminación racial y social. España conoció entonces dos categorías de individuos: el hombre libre y el excluido, encadenado a su condición. Para escapar a esa suerte miserable, sin porvenir, hasta finales del siglo XV el judío en numerosos casos prefirió el bautismo. Esta solución le salvó durante un cierto tiempo de las persecuciones inquisitoriales. A pesar de todo, la cultura y la ideología ancestrales quedaron anclados en él, porque continuó practicando en secreto los ritos y las costumbres de su antigua religión. De hecho, pocos conversos se convirtieron en cristianos sinceros. La huida y el exilio eran la segunda solución para conseguir la liber-

tad y, desde el siglo XVI, los judaizantes emigraron hacia los Países Bajos, Italia e Inglaterra.

Los que permanecieron en España fueron acosados, detenidos y condenados. Su número es todavía hipotético. Según los documentos consultados, los casos relativos a las mujeres fueron notablemente numerosos, a causa de su arraigo en las tradiciones familiares y religiosas. El converso, fuera cual fuese su pertenencia a la masa laboriosa pobre del artesanado, a los círculos ricos de la «alta burguesía» o a la clase cultivada relacionada con los aledaños de la corte, sufrió pasivamente, después de una fuerte resistencia inicial, las consecuencias de la política del Santo Oficio que expresaba de manera radical las tensiones y las pasiones de la sociedad española.

LAS OFENSIVAS CONTRA LOS MORISCOS[20]

Cuando en 711 los árabes y los bereberes dirigidos por Muza Ben Nusair y Tarik penetraron en España, la Península cayó en manos de los musulmanes y durante siete siglos estuvo bajo su yugo, al menos parcialmente. Los cristianos replegados en las montañas del norte organizaron la cruzada que fue al mismo tiempo una guerra de liberación. Fue muy larga y muy laboriosa, y estuvo marcada por algunos acontecimientos de importancia capital: la toma de Toledo en 1085 que liberó la mitad norte del país, luego la victoria de las Navas de Tolosa en 1212. Durante más de un siglo no se produjo ningún acontecimiento importante y la toma de Granada en 1492 por los Reyes Católicos puso término a esa reconquista sobre el Islam.

Pero la población mora, reducida a una minoría en el seno de un país cristiano, había entrado en la historia de España y formaba parte integrante de ella.

En los términos de las Capitulaciones de Granada, los soberanos aceptaron que los moros fueran considerados como súbditos libres de la Corona y ejercieran libremente su culto. Sin embar-

go, empezó una política de evangelización bajo el impulso de Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, y luego con el cardenal Cisneros, quien, contrariamente a su predecesor, adoptó una actitud firme, incluso brutal, que llevó a conversiones forzadas, pero también a violentas sublevaciones. Estas últimas fueron un pretexto para que Cisneros obligara a los musulmanes a escoger entre el bautismo o el exilio. Después de la revuelta de los moros en la sierra de las Alpujarras en los alrededores de Granada, Isabel la Católica publicó en 1502 una ordenanza que daba a todos los moros de las provincias de Castilla la elección entre la conversión o el exilio. Más tarde, Valencia y el reino de Aragón conocieron la misma suerte. Poco a poco, todos los musulmanes de España fueron obligados a convertirse y en 1526 se admitió que en el país habían dejado de existir, al menos teóricamente.

Los que optaron por el bautismo formaron esa minoría nueva a la que se designó con el término de «moriscos». A partir de entonces la España católica se esforzó por asimilarlos a la población cristiana. Pero a pesar de los esfuerzos dirigidos en ese sentido, el problema morisco no fue nunca resuelto y la monarquía finalmente tomó la decisión de la expulsión, que se produjo a principios del siglo XVII, durante el reinado de Felipe III, y que se desarrolló en varias operaciones.

Pero, desde la caída de Granada hasta la expulsión, pasó poco más de un siglo durante el cual la historia de los moriscos se redujo a una encarnizada resistencia contra la asimilación en la población cristiana. La comunidad morisca tuvo siempre, en efecto, el sentimiento de haber sido traicionada. Por las Capitulaciones de Granada, los Reyes Católicos se habían comprometido a respetar el ejercicio de la religión musulmana conforme a la tradición de tolerancia de la Edad Media española. Este compromiso no se cumplió y, además, la intolerancia fue enseguida aplicada en el reino de Aragón.

El drama de los moriscos fue que se les acusaba de no adherirse a una religión que les era extraña y en el seno de la cual no habían sido educados. Por extensión, se les reprochaba sus comportamientos y su género de vida, que no se conformaba al de los cristianos. Musulmanes en su corazón, continuaron entonces observando en secreto el Islam y sus ritos y viviendo al margen de la sociedad.

Las costumbres que los moriscos se esforzaron por respetar con mayor constancia concernían a las prescripciones alimenticias. Abstenerse del vino y de la carne de cerdo era una regla imperativa ordenada por Mahoma, el Profeta. Los moriscos consideraban el respeto de este precepto como condición de su salvación y, en contrapartida, era el indicio flagrante de la adhesión a la comunidad islámica. Estas prácticas alimenticias revestían a sus ojos una importancia tal que un morisco podía, por ejemplo, hacer escupir por la fuerza a su hija un pedazo de cerdo que estuviera a punto de tragar. Además la carne destinada a ser comida debía ser matada de una manera especial. Gabriel Madroño fue sorprendido cuando iba a degollar en el campo a una oveja conforme al rito islámico. Esto le valió tomar el camino de la prisión inquisitorial.

Por el contrario, la abstención del vino parece haber sido menos general. En Granada, en el momento de la revuelta, se vio a mujeres darse a la bebida y al alcohol. Diversas cédulas reales intentaron reprimir el delito de embriaguez muy extendido, parece, entre los moriscos, prueba de que no siempre tenían en cuenta esa prohibición.

Los moriscos conservaban, por supuesto, las prácticas religiosas compatibles con su situación. Así, entre los ritos musulmanes, el del rezo coránico fue, con mucho, el más observado. ¡Algunos lo respetaban hasta en la cárcel! El hábito de la oración o *çala* se cumplía no importaba donde, en la casa de cada cual, al

borde del camino, más frecuentemente en grupo, en casa de los amigos, y éste era un rasgo característico de esa comunidad: todas las manifestaciones eran objeto de una reunión familiar o amistosa. En Hornachos, localidad de mayoría morisca, la comunidad aprovechaba cuando los cristianos iban a misa para recogerse y orar en las huertas de los alrededores.

La oración se hacía cinco veces al día: al alba, al mediodía, por la tarde, al atardecer y al principio de la noche. Orientado hacia el sol naciente, el recitado de la oración era acompañado de inclinaciones y prosternaciones: se componía de fórmulas de alabanza dirigidas a Alá y a su Profeta. Los moriscos recitaban con preferencia la *Fatiha*, sura liminar del Corán, oración que se considera como el equivalente del Padrenuestro cristiano. Se vestían a veces con vestidos especiales pero cumplían siempre el *guadoc*, es decir, las abluciones rituales que preceden al recitado de la *çala*. El musulmán no puede cumplir la oración más que después de estar en estado de pureza legal. El *guadoc* se limita a la limpieza de ciertas partes del cuerpo y el agua utilizada debe ser limpia, sin olor, ni sabor, ni color, y además, ni hervida ni calentada al sol. Esta costumbre debía de ser mantenida escrupulosamente si se juzga por García Carrasco que marchó a trabajar al campo llevando con él un pequeño cántaro de agua de la que se servía para hacer sus abluciones. A los que están enfermos o de viaje por regiones áridas, el Corán les permite recurrir a la tierra o a la arena. Esta medida de tolerancia no era desconocida por los moriscos, puesto que los alfaquíes de Hornachos dan cuenta de ella.

Ocurría, en otras ocasiones, que se lavaban el cuerpo entero, lo cual chocaba a los cristianos.

Otra obligación ritual objeto de un respeto constante y casi unánime era el ayuno del Ramadán. Dura un mes y es obligatorio, salvo para los enfermos y los viajeros. Desde el amanecer

hasta la puesta del sol, los moriscos se abstenían de todo alimento y esperaban a la noche para comer.

Al final del Ramadán se sitúa la primera de las cuatro grandes fiestas, la del *Alagher Asçagher*, es decir, «la pequeña fiesta» o «fiesta de la ruptura del ayuno» porque es la clausura del Ramadán. Dura tres días, es la fiesta de la caridad y se da limosna a los pobres. Los musulmanes granadinos de la época nazarí (1232-1492) pagaban un tributo en trigo. Leonor Hernández fue denunciada por haber ayunado y mirado a la luna al final de mes: además, su marido se había ido a la ciudad para informar a sus amigos de la proximidad de esa fiesta.

La segunda es el *Ahetelquivir* o «gran fiesta», la del sacrificio de los carneros: los moriscos le llamaban Pascua y en ella conmemoraban el sacrificio de Abraham.

La tercera o *Lalaaçora* se celebraba cuarenta días después de la segunda. Los moriscos honraban así, el décimo día de la luna de Muharram, a los profetas y entre ellos a Jesús. Debían en esa ocasión ayunar y procurar sobre todo abstenerse de cualquier pecado.

Por último, tres meses después, tenía lugar la última de las cuatro fiestas, llamada *Atheucia*, de la que nada sabemos.

Observaban el viernes y, ese día, tenían la costumbre de cambiar la ropa blanca y de vestirse de limpio. Por la noche se reunían, por turno, parientes y amigos para cantar, bailar y comer su comida preferida. En 1538 Juan de Burgos será llevado ante el tribunal de Toledo porque organizaba en su casa reuniones donde se iba «por la noche a tocar y bailar zambras y comer alcuzcús».

En cuanto a la peregrinación a La Meca que todo fiel es invitado por el Corán a hacer al menos una vez en su vida, parece que los moriscos en la práctica no lo hicieron nunca. Hay el ejemplo de un relato de la peregrinación hecho por un morisco

aragonés a finales del siglo XVI o en los primeros años del siglo XVII. Las dificultades que semejante empresa conllevaba son el origen del hecho que la mayor parte murieran sin haberla realizado.

La limosna, que formaba parte de las cinco obligaciones rituales del Islam, era generalmente cumplida con ocasión, como ya hemos visto, de la fiesta de la ruptura del ayuno o el viernes. Se enviaba con preferencia el jueves por la noche a la hora en que empieza la fiesta del viernes. Se distribuía entre los pobres y las viudas de la comunidad. Podía ser en especie y, al final de una comida en casa de María Merino, cada uno de sus siete invitados entregó un tazón de harina. Otra vez eran jarras de aceite las entregadas como limosna.

Los grandes acontecimientos, es decir, el nacimiento, el matrimonio o la muerte, eran, en la medida de lo posible, celebrados dentro de las tradiciones de la comunidad.

Los más importantes ritos de nacimiento son los *fadas*, es decir, la consagración del recién nacido a Dios. Cuando el niño tenía siete días, se le lavaba, se escribían inscripciones en su frente y se le ponía alrededor del cuello amuletos con versos del Corán. Después se le escogía un nombre islámico y, finalmente, se sacrificaba un animal. Hay que añadir la circuncisión, que se hacía en principio el octavo día, pero que fue progresivamente retrasada hasta el octavo año.

El rito de la purificación se llevaba a cabo con ocasión del matrimonio. La esposa, que en ocasiones se ponía una toca de color en la cabeza, era conducida a la casa de su futuro esposo, que franqueaba con el pie derecho.

Por último, la muerte constituía una ocasión de reunir a los más íntimos para rendir un último homenaje al desaparecido. Previamente el muerto era lavado desde los pies a la cabeza, luego arreglado con un cuidado extremo: se le perfumaba con

aguas (de laurel, de romero o de flor de naranjo), luego se le ponía una camisa limpia o sus más hermosos vestidos y se le amortajaba en un sábana limpia. Se le velaba en una habitación iluminada solamente por bujías donde se encerraba la familia, que rezaba oraciones por el reposo de sü alma. Luego, el cadáver era enterrado en tierra virgen, con la cabeza hacia el Oriente, en el cementerio situado en las afueras del lugar donde vivía la comunidad. Sobre la tumba se depositaba agua, pan y racimos de uvas secas.

Hay que reconocer que los moriscos respetaban esas costumbres de una manera casi constante porque, incluso durante los años de la sublevación de Granada, devolvieron toda su fastuosidad a estas ceremonias. Atendían sobre todo a que se respetara el cumplimiento de esos ritos, no vacilando en emplear la fuerza para ello.

Ciertos moriscos no se curaban más que según sus tradiciones, pero más extraños son algunos aspectos de su vida, ciertas prácticas cuya naturaleza y finalidad aparentemente están desprovistas de sentido y escapan por completo a nuestra comprensión. ¿Por qué Álvaro Haití de Perales y su mujer no copulaban más que en el suelo en una funda, por respeto, decían, a la ley de Mahoma?

Otros se entregaban a prácticas de magia y brujería, juzgadas mucho más graves por lo que suponían de intervención diabólica.

Las relaciones que los moriscos mantenían con los cristianos reflejaban una gran ambigüedad y una desconfianza recíproca. No podían evitar tener una vida en común con los cristianos en razón de la estructura misma del hábitat que hacía que cada cual viera fatalmente lo que pasaba en la casa del otro.

En cuanto a la Inquisición disfrutaba de semejante prestigio a los ojos de los cristianos que no vacilaban en dar parte sistemáti-

camente al Santo Oficio de sus dudas a propósito de tal o cual persona. Hasta tal punto, que denunciaban abusivamente actitudes y palabras que parecen por completo inocentes.

En primer lugar, los moriscos se distinguían por su lengua: o bien hablaban en algarabía, o tenían dificultades para expresarse en castellano. Se reconocían también por un nombre, un apellido o un sobrenombre de origen árabe. En ciertas circunstancias, un morisco no podía disimular su pertenencia a la secta islámica. Así, una mujer es sorprendida en un patio cuando está haciendo la oración musulmana, o un paseante ve a un niño desnudo limpiando una jarra y se da cuenta que está circuncidado.

Estas diferencias se revelan especialmente cuando los moriscos son invitados a compartir la comida con un vecino cristiano viejo. Muchos moriscos no podían ocultar su aversión por el plato de cerdo que los cristianos les servían, a veces intencionadamente para forzarles a revelar sus creencias íntimas. Juan Herrador, de Alcalá, rehúsa comer en los platos que han contenido esa carne y a utilizar el cuchillo que ha cortado el cerdo. Por el contrario, Diego García acepta con confianza la invitación de su vecino porque es Cuaresma y está seguro que su anfitrión no le invitará a comer tocino.

Es difícil controlar siempre el lenguaje. Así, un buen número de moriscos pronuncian el nombre de Mahoma con cualquier motivo. Joana, una esclava de Málaga, sube a una silla con un caldero de agua caliente: al verse en peligro de caer, invoca al Profeta para que vaya en su ayuda… pero ¡ay!, en voz alta. Otro, durante una conversación, para dar más fuerza a sus palabras dice: «Por la verdad de Mahoma».

Así, las relaciones se hacían difíciles entre una pareja en la cual el marido es morisco y la mujer cristiana de antigua cepa; o también en prisión, en una celda colectiva, donde se formaban enseguida grupos antagonistas. En la prisión de Cuenca, los mo-

riscos cogían briznas de paja de sus esteras para formar una cruz que pisoteaban y los cristianos, por su parte, sentían un maligno placer en hacer freír y comer ostensiblemente carne de cerdo.

A veces la cólera era mala consejera: se originaba por discusiones: en ocasiones los moriscos eran objeto de provocación por parte de los cristianos que disfrutaban llamándoles «perros moros», o insultando y maldiciendo al Profeta, cosa que un morisco no podía tolerar y que lo ponía por lo regular fuera de sí.

No solamente se mantenían fieles al Islam en el fondo de su corazón y seguían practicando en secreto, sino que oponían una feroz resistencia a la asimilación de la doctrina católica y de sus preceptos. Incluso utilizaban estratagemas para anular el efecto de las ceremonias a las cuales no podían sustraerse. En 1573, en Belmontejo, Juan Sierra lava con agua caliente la cabeza de su hijo al volver del bautismo para borrar con mayor seguridad toda traza de agua bautismal y de los santos óleos. Algunos llegaban a sustituir a su recién nacido por un niño ya bautizado.

Se casaban, si era posible, según el rito musulmán. El hecho de vivir maritalmente sin estar casados era considerado por la Inquisición como sospechoso y, si se trataba de moriscos, como el rechazo a reconocer la institución eclesiástica del sacramento del matrimonio. Las parejas que vivían en concubinato eran numerosas: Álvaro Merino, que vivía en Hornachos, había aconsejado a sus primos hermanos, originarios de Ronda y refugiados en su casa, que se casaran para escapar a las persecuciones de la Inquisición, la cual les acusaba de vivir maritalmente.

Los moriscos intentaban también evitar los entierros según el rito cristiano o, para anular los efectos de éste, los acompañaban de ritos auténticamente musulmanes. Fue por ello por lo que la Junta de Madrid en 1587, bajo el reinado de Felipe II, decidió que todos los musulmanes sin excepción debían recibir sepultu-

ra religiosa y serían enterrados en los mismos cementerios que los cristianos.

En particular, se negaban a ir a misa, y si por casualidad asistían, era para adoptar una actitud irrespetuosa. Muchos curas se quejaban de la mala conducta de sus «ovejas moriscas». Algunos hacían gestos obscenos en el momento de la elevación. Otros llegaban cuando el oficio había comenzado y marchaban antes del final. Sin embargo, en las ciudades un alguacil estaba encargado de comprobar si iban a misa el domingo y los días festivos de guardar. Los sorprendían los domingos trabajando, sin el menor respeto por el día del Señor, y los viernes o los días de Cuaresma sentados a la mesa ante una pieza de cordero asado o esperando que se cociera el pote. Recibían con mal talante las enseñanzas de los sacerdotes y se mostraban incapaces de recitar correctamente las oraciones.

Los padres moriscos retrasaban, si les era posible, la educación católica de sus hijos. Al mismo tiempo, y ésta era una manera de conservar la conciencia religiosa del grupo, organizaban la enseñanza de las creencias musulmanas. Ésta se transmitía las más de las veces en el seno de la familia, de padres a hijos, pero también durante reuniones amistosas bajo la dirección de alfaquíes, que la Inquisición perseguía con perseverancia o, en su defecto, bajo el impulso de moriscos muy instruidos en la fe y en los ritos del Islam.

Los libros y los manuscritos árabes eran instrumentos indispensables para esta supervivencia del Islam. Numerosas obras árabes se encontraron entre los moriscos, incluso en las regiones de España más apartadas: libros de oraciones o tratados sobre la manera de conjurar a los demonios, manuales de vida social y obras especializadas, que testimoniaban una gran variedad.

Pero la oposición moriscos-cristianos se inscribe igualmente en una vasta polémica de carácter teológico. Los moriscos ataca-

ban a la Iglesia, se oponían a ciertos sacramentos como la confesión y la eucaristía. La confesión, por otra parte, se convertía a veces en objeto de burla o de curiosidad por parte de los moriscos que no admitían el papel de intermediario del sacerdote entre Dios y los hombres. Y cuando podían, convertían la confesión en objeto de escarnio, como en Miravete: en este pueblo, el cura era sordo y todos los moriscos iban a confesarse con él; se divertían respondiendo a todas sus preguntas «no, no, no», a gritos, con gran regocijo por parte de los que, a algunos pasos, asistían a la escena. Negaban los elementos esenciales del dogma: la Trinidad, la virginidad de María, las estatuas, las imágenes piadosas y las cruces constituían para ellos otros tantos temas de polémica.

Entre la negativa a adaptarse a las prácticas religiosas cristianas y la burla de los sacramentos de la Iglesia, no había más que un paso, y a veces no se resistían a la tentación de darlo. Incluso llegaban a dedicarse a parodias del culto. Pero ¿cómo reprocharles lo que los propios cristianos hacían con tanto gusto cuando se trataba del Islam? No era más que una forma de responder a las provocaciones de sus adversarios.

La mayor parte de los cristianos eran colectivamente hostiles al pueblo morisco; los tres sentimientos que dominaban eran el desprecio, el miedo y el odio. Los cristianos reprochaban sobre todo a los moriscos ser demasiado prolíficos, demasiado laboriosos y demasiado avaros. El pueblo llano no podía evitar envidiarles a causa del enriquecimiento que conseguían con sus actividades comerciales o artesanales. En el reino de Valencia, el pueblo llano cristiano consideraba que con su docilidad contribuían a mantener un régimen señorial apenas soportable. Desdichadamente, esa hostilidad podía dar lugar a verdaderas matanzas: en Granada, el 2 de abril de 1569, fueron asesinados 110 moriscos en el interior de la prisión de la Audiencia. Estas violentas manifestaciones se explican por el miedo: miedo perma-

nente a la insurrección, miedo de ser capturados por los piratas norteafricanos, miedo de caer en manos de los bandoleros. Si algunos temores estaban fundados, otros eran fruto de la imaginación popular.

La aversión de los cristianos hacia los moriscos estaba reforzada por el sentimiento de que estos últimos procedían de una raza bastarda: los musulmanes descendían de Ismael, hijo de la esclava Agar, mientras que los cristianos se consideraban procedentes de la rama directa de Isaac. Esta concepción racista de los orígenes de los musulmanes justificó la aplicación de los estatutos de limpieza de sangre para con los moriscos, aunque no fueran empleados con tanto rigor con ellos como con los judíos. En efecto, el resentimiento que los cristianos experimentaban hacia los moriscos era mucho menos fuerte que el que les inspiraban los judíos. El morisco era despreciado, temido, pero no despertaba en absoluto un sentimiento de repulsión física o teológica.

Este odio era compartido. Se manifestaba en los moriscos por una negativa a mezclarse con los otros, pero el miedo a revelar sus creencias íntimas y a sufrir graves molestias explica bastante fácilmente esta actitud. Los contactos con los cristianos, que existían a pesar de todo, correspondían en especial a intentos de proselitismo, discusiones en las que el morisco intentaba hacer prevalecer su religión. Miguel de Palma, originario de Zafra, fue puesto en el índice por decir simplemente que la ley de los moros era superior a la de los judíos. Las mujeres no se quedaban atrás en su energía para conseguir nuevos adeptos al Islam, aunque la Inquisición era particularmente severa en este punto.

Al peligro de ver a los cristianos seducidos por el Islam se añadía el temor de que los moriscos establecieran relaciones demasiado estrechas con los turcos y con los moros de África del Norte. ¡Cuántos moriscos fueron acusados de entendimiento con los «infieles»! España libraba contra los turcos desde hacía

algún tiempo una guerra cuyo fin era incierto, e incluso se había señalado la presencia de estos últimos en las montañas, en particular en el momento de la revuelta de las Alpujarras.

Las costas españolas eran el teatro permanente de incursiones de piratas, en ocasiones moriscos renegados refugiados en Argel. Así, en 1579 en Andalucía y en 1586 en Valencia se prohibió a los moriscos vivir en las regiones costeras porque podían encontrar más facilidades para huir.

Los archivos de la Inquisición están llenos de procesos contra gentes a las que se había prendido cuando huían hacia el Maghreb, y cristianos que volvían a España contaban los horrores a los cuales habían sido sometidos en tierra mora durante su cautividad. De hecho los moriscos no desesperaban de tomarse una revancha, y en las profecías, muy numerosas en la España del siglo XVI, se encuentra expresada esa esperanza. Lo esencial de las profecías se relaciona con el Corán o Mahoma. Afirmaban la fe en la victoria del Islam, y muchos moriscos pensaban en la venida del Gran Turco, que les libertaría y les permitiría someter a su vez a todos los cristianos.

La España de la época moderna luchaba a la vez contra los moriscos y contra los protestantes y parece que se hizo alguna aproximación entre ambas comunidades o al menos se intentó. A decir verdad, la división de los cristianos era un argumento polémico para los moriscos, que sostenían que no se podía tener fe en una Iglesia que era presa de un cisma.

Esta curiosa aproximación se operó durante el siglo XVI y en el último tercio del XVII. Protestantes y moriscos vivían en una situación social y política análoga, la de tinas minorías oprimidas y enfrentadas con el orden establecido. Tenían una misma sensibilidad religiosa y ambos apelaban a la autoridad del Libro. Asumían posiciones comunes: condenaban la presencia de estatuas en las iglesias, criticaban al clero de la Iglesia romana, etc.

Cosa curiosa, los moriscos estaban al corriente de las doctrinas protestantes gracias a la profusión de libros que penetraban clandestinamente en España, y más particularmente en Valencia, Granada y Aragón, donde eran numerosos.

La aprensión que sentían los inquisidores de Zaragoza al ver a los moriscos y a los protestantes llevarse bien unos con otros les incitó a ocuparse, desde principios del reinado de Felipe II, de la suerte de los moriscos que marchaban al Béarn, donde la penetración de la Reforma era fuerte y que mantenían objetivos anexionistas sobre Aragón. Los moriscos llegaron incluso a implorar a Enrique IV, rey de Francia. En los procesos de la Inquisición de Toledo se han encontrado casos de conversión de moriscos al protestantismo. Esta conversión les parecía, sin razón, como un medio de liberarse y sacudirse la opresión inquisitorial. Sin embargo, no se debe exagerar la importancia de estas relaciones porque los contactos fueron escasos, ya que los moriscos no se sirvieron de los otros más que para tener argumentos y apoyo político.

A partir del reinado de los Reyes Católicos la monarquía española hizo de la unificación religiosa uno de sus objetivos principales. Especialmente se esforzó por asimilar a los moriscos y fundirlos en el pueblo cristiano. En esa vasta empresa que consistía en extirpar definitivamente al Islam del país y llevar a los moriscos a una adhesión sincera, la Iglesia, el gobierno y la Inquisición tomaron cada uno por su lado o simultáneamente diversas medidas, pero la Inquisición fue el órgano principal de la represión: controló y dirigió las acciones más enérgicas y más coherentes para resolver el problema morisco según la coyuntura.

Nos encontramos siempre con el mismo ciclo de acontecimientos en las diversas provincias de hábitat musulmán: en principio, decisión de bautismo forzoso, luego sublevación ar-

mada de los moriscos, por último reacciones oficiales que ratifican la asimilación completa al pueblo cristiano a la vez que se otorgaba un período intermedio de gracia.

La represión varió en el espacio y en el tiempo. Conoció momentos fuertes que se alternaban con períodos de calma en los que la Inquisición se veía obligada a hacer concesiones, y fueron los monarcas, en especial Carlos I, quienes frenaron el celo del Santo Oficio.

El primero que organizó la represión inquisitorial contra los moriscos fue Alfonso Manrique. Fue el quinto inquisidor general, arzobispo de Sevilla y más tarde cardenal de la Iglesia romana. Instituyó un catálogo de acusaciones contra los moriscos, que se publicaba todos los años bajo la forma de un edicto, uno de los domingos de la Cuaresma. Los cristianos estaban obligados a denunciar en un plazo de seis días y bajo pena de excomunión todos los gestos y palabras manifestados en el comportamiento o el lenguaje de los moriscos que fueran contra la fe cristiana.

Hay un problema de la asimilación ante el cual la Inquisición era especialmente sensible: el de la instrucción religiosa de los moriscos. Se le ha reprochado a veces perseguir a conversos recientes que no habían sido catequizados más que superficialmente. De hecho, en la primera mitad del siglo, la Inquisición fue regularmente invitada a dar muestras de indulgencia teniendo en cuenta que los moriscos eran neófitos en la fe católica.

Entonces se fundaron escuelas, conventos, curatos para instruir a los niños moriscos, se organizaron misiones evangélicas y, en 1566, fue editada en Valencia una *Dochtrina cristiana en lengua arábiga y castellana*. Era obra del arzobispo de esta ciudad, don Martín de Ayala, que quería hacer el catecismo más accesible a los moriscos. Los esfuerzos en ese sentido no hicieron más

que acrecentarse a lo largo del siglo XVI, pero los medios empleados continuaban siendo insuficientes y el fracaso fue evidente.

Las autoridades intentaron el recurso de los matrimonios mixtos animando su celebración, y diversos decretos obligaban a los moriscos a mezclarse con los cristianos, pero el prejuicio, muy extendido, de la limpieza de sangre y las graves consecuencias prácticas de ese prejuicio se oponían a la generalización de esos matrimonios.

En cuanto a los edictos de gracia, fueron concedidos con frecuencia por el rey, el papa o el ordinario del lugar, o también por la Inquisición: se proponía a los moriscos la absolución de sus herejías con la condición de confesar sus faltas. Pero estos edictos tuvieron muy poco efecto porque los moriscos no tenían ningún deseo de convertirse en cristianos y se contentaban con utilizar esos edictos para ganar tiempo y escapar a la Inquisición.

En contrapartida abundaban las medidas tomadas para hacer desaparecer toda huella del Islam. Estas ordenanzas se sucedieron en la época de la conversión obligatoria para forzar a los moriscos a ajustarse a los usos y costumbres de sus nuevos amos. Poco a poco, todos los aspectos de su vida religiosa y social se convirtieron en objeto de prohibición.

Las primeras cédulas reales que conocemos se remontan a 1501 y conciernen, una a los baños de Granada, y la otra a los libros. Los libros y los manuscritos árabes susceptibles de transmitir el dogma coránico debían ser entregados a las autoridades, con la excepción de los libros de medicina, de filosofía o las crónicas. La Inquisición, siguiendo en esto el ejemplo de los Reyes Católicos, hizo una verdadera caza a estas obras a lo largo del siglo. Una condena por ese motivo comportaba obligatoriamente la confiscación de los bienes y podía ir acompañada de la flagelación pública e incluso de la condena a galeras.

Otras cédulas se referían a la tenencia de armas y a los vestidos árabes, a la lengua, las zambras, el degüello (rito islámico «para matar a un animal para consumo alimenticio) y por último las costumbres relativas a los nacimientos, matrimonios y entierros. Esta lista de prohibiciones tendía a la supresión de todas las características culturales de los moriscos. Éstos intentaron vanamente influir cerca de Carlos I, incluso con dinero, para conseguir un aplazamiento.

En 1526 los moriscos granadinos vieron como la Inquisición de Jaén transfería su sede a Granada. Su llegada produjo una respuesta emocional tal, que el inquisidor Manrique les concedió un período de gracia de tres años durante los cuales podían ir a confesar sus faltas y beneficiarse de una indulgencia. Estaban excluidos, a pesar de todo, los que se obstinaban en negar, los que transmitían la fe musulmana y los que circuncidaban a sus hijos. Sin embargo, tres años después, en el primer auto de fe celebrado en la ciudad no hubo más que tres moriscos sobre un total de 89 penitentes.

De 1530 a 1549 conocemos muy poco la actividad del tribunal, pero las persecuciones fueron severas a juzgar por las múltiples iniciativas de los moriscos para atenuar sus efectos. Lo que preocupaba más a los granadinos era la confiscación de los bienes, castigo aplicado sin excepción a todos los casos de mahometanismo. Para dejar en suspenso esa sanción, propusieron a cambio ofrecer subsidios a la Corona: 120.000 ducados en 1543, 200.000 en 1555, y 100.000 a la Corona y 3.000 anuales a la Inquisición en 1558. Después de múltiples negociaciones, esas ofertas no fueron aceptadas. Los moriscos perseguidos se opusieron, por supuesto, a las actividades del Santo Oficio, pero las peticiones enviadas a la corte fueron apoyadas por el capitán general de Granada, por los nobles españoles e incluso por el arzobispo. Los representantes de la antigua nobleza morisca se habían unido a esas peticiones.

De 1550 a 1580 la represión inquisitorial fue bastante limitada, pero el hecho de que 609 moriscos fueran «reconciliados» con confiscación de sus bienes atestigua que el Santo Oficio no había renunciado a su política de despojo de los cristianos nuevos. Se puede calcular que entre 1550 y 1580 se apoderó anualmente de los bienes de alrededor de sesenta moriscos. Se comprende por qué, después de la dispersión de los granadinos a través de toda Castilla, consecuencia de la guerra de las Alpujarras (1569), los inquisidores tuvieron dificultades en reunir los 3.000 ducados debidos anualmente a la Suprema.

Este recurso, que llegó a ser habitual, a la confiscación de bienes de los moriscos indica claramente una de las causas de la rebelión. Al mismo tiempo asistimos a un aumento del porcentaje de los moriscos condenados en relación con los no moriscos. Las actividades de la Inquisición contra los moriscos alcanzaron su apogeo en los cinco años que precedieron a la rebelión de las Alpujarras, luego disminuyeron, como es lógico, una vez expulsados los moriscos, volviendo los judíos a ser las víctimas privilegiadas, como antes de 1530.

Para comprender la creciente importancia de las confiscaciones en esta época hay que tener en cuenta varios factores: el tribunal debía atender a sus necesidades de dinero y no tenía muchas fuentes de recursos para pagar sus gastos corrientes, que seguían siendo muy elevados. En 1571, por ejemplo, incluso después de haber despedido a una gran parte de su personal, la Inquisición de Granada cantaba con 29 oficiales cuyos sueldos se elevaban a más de 1.100.000 maravedís anuales. Además, los dignatarios recibían generosas subvenciones para su vivienda y reservaban sumas sustanciales para la construcción y el mantenimiento de casas inquisitoriales, a lo cual hay que añadir el pago de la alimentación de los prisioneros demasiado indigentes como para poder comprarla ellos mismos y el dinero consagrado a la preparación de los autos de fe. Había importantes déficits y,

en 1567, una mala cosecha debida a la sequía tuvo graves consecuencias para la situación financiera de la Inquisición de Granada. El rumor de una sublevación en el Albaicín causó tal pánico que los inquisidores invirtieron en la compra de armas para defenderse.

De 1560 a 1568 las persecuciones contra los moriscos aumentaron por dos razones: la intensificación de la guerra contra los turcos y el fin de las negociaciones para conseguir que se detuvieran los secuestros en 1569. Además, los inquisidores visitaron distritos hasta entonces exentos y procedieron contra delitos que antes nunca habían reprimido. En 1560 el Consejo supremo decidió que ciertos ritos (abluciones, zambras y degüello) debían ser castigados como prácticas heréticas a pesar de las gestiones del inquisidor inspector, quien pidió que se tratara esos delitos con clemencia porque se debían más a la ignorancia que a intenciones heréticas. Durante las inspecciones en diferentes regiones, los inquisidores mostraron un gran rigor. Pero el apogeo de la severidad fue alcanzado durante una visita a Málaga en 1568 del inquisidor González.

Es interesante comprobar que el miedo a la Inquisición no se limitaba a los recién convertidos. En Granada, donde vivía una numerosa población de cristianos viejos, el Santo Oficio no encontraba alojamiento para sus oficiales porque «los habitantes de este lugar se niegan a que los agentes de la Inquisición entren en sus casas». A partir de 1560, con el aumento del bandidaje y la amenaza de una insurrección general, los inquisidores sintieron a su vez un verdadero terror ante los moriscos, porque sabían que los prisioneros de las cárceles secretas eran considerados como mártires del Islam y que, en la eventualidad de disturbios, el primer ataque se dirigiría contra los edificios de la Inquisición, lo cual formaba parte, sin duda, de los proyectos de los conjurados. Así, el 1 de marzo de 1567, la Inquisición de Granada se dirigió a la Suprema para significarle la inseguridad en la

que vivían las gentes de la Inquisición y pedirle que le permitiera tener una guardia suplementaria.

En Valencia el problema era más complejo. Esta provincia contaba con la mayor población mora de toda España, casi exclusivamente rural y sujeta a los grandes propietarios de tierras. Durante la sublevación en 1520 de las Germanías, revolución urbana dirigida contra la nobleza local, a los instigadores de ese movimiento se les ocurrió liberar a los vasallos moros, bautizándolos para abatir el poder señorial. De 1520 a 1522, millares de moros fueron bautizados a la fuerza. Pero la revuelta fue sofocada, y cabía suponer que esos bautismos administrados por la fuerza no serían considerados como válidos y que los moriscos tendrían el derecho de volver a ser musulmanes. Pero las autoridades, y sobre todo la Inquisición, no lo entendieron así y el Santo Oficio se dedicó a velar para que esos cristianos nuevos se tomaran en serio su nueva condición religiosa.

Al principio, la monarquía consideró la posibilidad de una política pacífica, y en ese sentido el inquisidor general escribió el 28 de abril de 1524 a todos los tribunales. Sin embargo, el espectro de la represión empezó a hacer su aparición. Carlos I fue desvinculado por el papa del juramento que había hecho de no molestar a los últimos musulmanes de España. Paralelamente debía tomar las disposiciones para conducirles a la conversión. En mayo de 1525, Manrique aprobó la delegación de poderes para Valencia a don Gaspar de Ávalos, obispo de Guadix. Frente a la resistencia encontrada, la asimilación por la vía pacífica cedió progresivamente ante la represión.

El 13 de septiembre de ese mismo año, el rey ordenó bautizar a todos los musulmanes. Si aceptaban, gozarían de la misma libertad que los cristianos. Pero al mismo tiempo el cerco se cerró por el sesgo tomado por las medidas contra ellos. El 8 de di-

ciembre el rey planteó un ultimátum: la conversión o la expulsión prevista para finales de 1525.

En enero de 1526, los jefes de los moriscos obtuvieron de la Corona y del gran inquisidor Manrique una concordia o acuerdo secreto que les era más favorable: el acuerdo prohibía, entre otras cosas, a la Inquisición proceder contra sus personas y sus bienes durante un período de 40 años; podrían llevar vestimentas distintas de las de los cristianos y utilizar su lengua durante diez años. Pero debían consentir a que se les bautizara. Este acuerdo fue hecho público en 1528 y no pareció satisfacer a la gran masa morisca. Estallaron revueltas en la provincia cuyo punto más caliente fue la sierra de Espadán.

Por otra parte, a pesar de este acuerdo y de las bulas pontificias de 1530 y 1532, que daban al inquisidor general la posibilidad de absolver sistemáticamente a los moriscos arrepentidos, el Santo Oficio no detuvo sus actividades a costa de los conversos recientes: de 1532 a 1540, la mayor parte de las 441 personas juzgadas por herejía en Valencia eran moriscas.

El problema religioso era ante todo un problema político que reflejaba una contradicción flagrante. De hecho, los señores no querían que el cambio de religión de los moriscos supusiera también un cambio en su estatuto de dependencia servil. Los moriscos, por su parte, se negaban a «vivir como cristianos y pagar como moros». Ahora bien, el rey no se resolvía a obligar a los señores a tratar a los moriscos como hombres libres, mientras que la Inquisición se desinteresaba de ese aspecto de las cosas y pretendía que no se ocupaba más que de la apostasía de los moriscos.

En Aragón, donde, como en Valencia, reinaba Fernando, los moros no sufrieron al principio ninguna presión para que se convirtieran porque estaban protegidos por la poderosa nobleza terrateniente y la autoridad de las Cortes. Constituían una apre-

ciable mano de obra, de donde la expresión «cuantos más moros, más provecho». Se recomendaba sin cesar a los inquisidores que les dejaran tranquilos. En 1510, en las Cortes de Monzón, se encontró un compromiso: los moros de Aragón, e incluso los de Valencia, no serían ni expulsados, ni obligados a recibir el bautismo. Ese compromiso fue renovado por las Cortes de Zaragoza en 1519.

Pero cuando, a su vez, los moros valencianos cayeron bajo la conversión forzosa, Ja existencia de comunidades musulmanas en Aragón se hizo incompatible con una España resuelta a imponer el cristianismo por todas partes. Los moros de Aragón tuvieron que bautizarse en la misma época que los de Valencia, y la Inquisición recibió la orden de ocuparse de ellos. Sin embargo, en las Cortes de Monzón, en 1528, el rey pidió que no se actuara contra ellos en tanto que no fueran convenientemente instruidos en la fe.

En 1533 los señores protestaron contra los tribunales inquisitoriales que se apoderaban de tierras confiscadas a sus víctimas, lo que repercutía en ellos, puesto que esas tierras les pertenecían.

Si los reinos de Granada, Valencia y Aragón tenían una fuerte concentración de moriscos, existían especialmente en Castilla numerosas localidades en las que la comunidad morisca era mayoritaria. Es interesante detenerse en la historia de una de ellas, por ejemplo, Hornachos.

Hornachos es actualmente un pueblecito de 7.200 habitantes, situado en el sureste de Extremadura. Se encuentra a unos 270 kilómetros, a vuelo de pájaro, de Madrid y pertenece a la provincia de Badajoz, partido judicial de Almendralejo. Los orígenes de este pueblecito se remontan a la época romana y debe su creación al impulso generado por pequeñas labores efectuadas en las tierras vecinas.

Situado en la vertiente meridional de una sierra que lleva el mismo nombre, Hornachos tiene una posición geográfica privilegiada: está abrigado de los vientos y bien regado, pero separado de los grandes caminos, lo que le garantiza un aislamiento perfecto.

Durante el siglo XVI y los nueve primeros años del siglo XVII, su población era morisca con muy raras excepciones. Se piensa que esta población morisca era de estirpe extremeña, pero es probable que algunos granadinos, en los años siguientes a la rebelión, se unieran a esa comunidad.

Hacia finales del siglo XVI no había apenas más de un centenar de cristianos, de los cuales una veintena eran frailes, perdidos en medio de 4 o 5.000 habitantes de la comunidad. Era el carácter dominantemente mayoritario del elemento morisco lo que explica su independencia de siempre.

Hecho curioso: la Inquisición no se interesó por ellos más que tardíamente. Y los estudios demográficos sobre los moriscos de Extremadura revelan omisiones a propósito de Hornachos. Se atribuyen esas omisiones al miedo de los eclesiásticos frente a los habitantes de ese pueblo.

Sin embargo, hemos podido encontrar los resúmenes de los procesos inquisitoriales realizados en Hornachos, que datan de los años 1590-1592, es decir, alrededor de unos veinte años antes de la expulsión general. En esa época 133 causas referentes a 81 personas fueron sometidas al tribunal. Eran sobre todo adultos, entre 30 y 50 años, pero muchos de edad, alcanzando incluso los 81) años. La mayor parte eran artesanos, otros labradores, y sus regidores y procurador figuraban igualmente entre los acusados.

Como a todos los moriscos de España, se les había querido conducir a la verdadera fe y, en efecto, en 1530 el arzobispo de Sevilla, antes obispo de Badajoz, don Alonso Manrique, había

fundado un convento de franciscanos. Pero fue inútil: su violencia era tal que un día lapidaron la estatua de Santiago, patrón de España, y arrancaron los ojos a la de san Pedro.

La marginalidad y la feroz oposición a la integración, que se explican en gran parte por el aislamiento geográfico, confieren un carácter original a esa comunidad. La temible reputación que había adquirido a lo largo del tiempo era quizá la única razón por la cual la Inquisición no se interesó hasta muy tarde por Hornachos.

Esta comunidad vivía no solamente en el respeto de la fe y las tradiciones islámicas como las demás comunidades moriscas españolas, sino que también se singularizaba por actos de otro orden, que mencionan los informes de los procesos inquisitoriales: las gentes de Hornachos practicaban el asesinato, la agresión, el robo y la fabricación de moneda falsa. Aterrorizaban a toda la región y se consideraban como una república. Se reunían en «consejo de Estado» en una gruta de la sierra.

Verdaderamente no se había emprendido ninguna persecución seria contra ellos. Corrompían a personajes influyentes de la Corte, y la impunidad en que permanecieron sus delitos se debió también al absentismo de los magistrados españoles. Gozaban de privilegios como la utilización de armas y otras libertades concedidas por Felipe II.

El hecho de ser mayoritarios seguramente les confería un sentimiento de seguridad, de manera que vivían tan sólo en una clandestinidad relativa. Sin embargo, en esa comunidad, donde una cierta libertad de acción era real por las razones enunciadas más arriba, se tomaban precauciones para no ser objeto de denuncias. ¿Por qué Alonso Tello de las Ovejas pide a su compañero de camino que se ponga sobre una eminencia del terreno mientras hace sus oraciones si no para vigilar por si viene alguien?

Además, tenían cuidado de evitar las denuncias: María Terino y sus parientes ofrecieron 50 ducados a un hombre para que renunciara a denunciarlos al Santo Oficio. Otros recurrieron a métodos más violentos: así, Gonzalo García Larios mató de un arcabuzazo a un alcalde de la Hermandad de Hornachos. En cuanto al regidor, Alvaro González, abusaba de su función y de su poder haciendo matar a las gentes que habían expresado su intención de ir a la Inquisición a hacer revelaciones sobre sus correligionarios.

Fue así como la Inquisición, cuyo papel era garantizar la ortodoxia y reprimir toda manifestación de fidelidad al Islam, se hizo cargo de delitos cuya naturaleza no era *a priori* de su incumbencia. Sus informes confirman el carácter delincuente de esa comunidad, cuyas hazañas no se detuvieron allí. Porque, desembarcados en los primeros meses de 1610 en la costa africana, cerca de Tetuán, se reagruparon e hicieron de Salé, en Marruecos, una república independiente del sultán y reconstituyeron un estilo de vida parecido al que habían conocido en España, formando luego una temible república corsaria.

Sabemos de fuente segura que su expulsión fue decretada antes de la de otras localidades de la misma región y el cura de Hornachos declaró en ese momento que el Consejo había considerado que estas gentes merecían un castigo mayor que los otros a causa de la atrocidad de los delitos por ellos cometidos; y que no convenía que en esta ciudad quedara ni uno solo, pues eran gentes muy perniciosas que daban mal ejemplo.

Entre los reproches formulados por los moriscos contra la Inquisición, figura con frecuencia la rapacidad. Se comprenden mejor así las palabras de Isabel de Liñán, que animaba a sus compañeros de detención a negar que fuesen musulmanes para evitar perder todos sus bienes. En efecto, un hombre acusado de «mahometanismo» era por lo general sancionado con la exco-

munión, que a veces era provisional, pero la confiscación de bienes era siempre definitiva. Cuando el sospechoso era detenido, sus bienes eran puestos en seguida bajo secuestro. El alguacil deducía además 20 ducados para el mantenimiento del prisionero. Si la suma no se reunía, se procedía a la venta pública de ciertos bienes del detenido hasta que se obtenía. La Inquisición conservaba un porcentaje sobre los bienes tomados. No sabemos a cuánto se elevaba, quizás al 10 por 100. En Granada, como hemos visto, la parte que iba a la Inquisición era más elevada.

En 1534 el rey pidió a los inquisidores valencianos que no confiscaran los bienes de los moriscos procesados por herejía y apostasía, así como los de los alfaquíes y relapsos. Las penas pecuniarias no debían exceder los 10 ducados, aplicables a la Iglesia para obras piadosas. Estas multas suponían alrededor de 500 libras anuales a la Inquisición.

Pero esas atenuaciones del rigor inquisitorial tenían, como en Granada, una contrapartida financiera: según un acuerdo firmado en 1571, los moriscos debían pagar dos veces 50.000 reales valencianos, es decir 2.500 libras. Los moriscos de Aragón, que habían obtenido en 1534 —con el apoyo de los nobles— condiciones comparables, debían entregar más de 32.000 reales anuales a la Inquisición de Zaragoza.

Estas rentas desaparecieron con la expulsión, de manera que se alteró las situación financiera de varios tribunales. Numerosos requerimientos fueron enviados por los inquisidores al rey para remediar esa falta de ingresos.

La Inquisición aparecía a ojos de los escritores moriscos como el tribunal del diablo» «presidido por el demonio, que tiene como consejeros a la mentira y la ceguera», alusión al carácter secreto del procedimiento. Estaba al servicio del oscurantismo hasta el punto de que los moriscos sospechaban grandemente que los cristianos practicaban contra su voluntad para escapar a

las persecuciones. Las palabras no son lo suficientemente fuertes para reflejar el odio y el horror que les inspiraba. Un manuscrito morisco cuenta que los inquisidores son aliados del demonio y algunos pensaban que la reina Isabel estaba en el infierno por haber instituido la Inquisición.

Los moriscos no podían perdonar a la Inquisición su existencia, porque la actividad que desplegaba les obligaba a vivir en la clandestinidad y a organizarse como sociedad semioculta. Sin ella y sin la presión psicológica que ejercía sobre los cristianos, no hubieran tenido por qué desconfiar de estos últimos.

¿Cómo vivir entonces como musulmán en tierra cristiana? El Islam permite a sus fieles, proyectados en un mundo hostil y forzados a abrazar otra religión, a esconder su fe y no revelar nada que ponga en peligro su vida. Desde entonces, la *taquiya*, o no manifestación de la creencia, era el medio de defenderse contra el Santo Oficio. Un texto de 1504, respuesta de un muftí de Orán a los moriscos de Granada, enumera precauciones que los moriscos deben tomar para continuar practicando en España. Afirma la necesidad de disimular para sobrevivir.

La Inquisición acusaba a los moriscos de ser hipócritas, reproche cuando menos curioso si se tiene en cuenta que ella no permitía la elección. Frente al miedo ante el Santo Oficio, las reacciones de los moriscos eran diversas: a veces amenazaban o intentaban corromper a los que tenían la intención de testimoniar contra ellos, en ciertos casos hacían revelaciones contra sus correligionarios para salvarse, pero, la mayor parte de las veces, optaban por la solidaridad; las gentes libres invocaban a Alá para que acudiera en ayuda de los desgraciados prisioneros de la Inquisición. Los moriscos acusaban al Santo Oficio de querer su condena forzándolos a renegar del Islam y cometer los peores horrores para ahogar en ellos toda traza de su religión de origen.

Constituyeron, durante los tres cuartos de siglo anteriores a la expulsión, la principal presa de los inquisidores de Valencia, Zaragoza y Granada. Durante el período 15.50-1580, en Granada, formaron la mayor parte de los penitentes, y en los doce autos de fe celebrados durante esos treinta años hubo 780 moriscos sobre 998 condenados, es decir, el 78 por 100. En Toledo, 190 de 606 personas eran moriscas, y en Murcia, donde los judaizantes eran numerosos, el auto de septiembre tuvo una cuarta parte de moriscos.

Los inquisidores les aplicaban dos tipos de tratamiento. El primero era la «reconciliación», acompañada de la confiscación de bienes para todos los acusados de «mahometanismo»; ahora bien, como, a ojos de los inquisidores, un morisco era por esencia un adherente al Islam, esta pena era la que se aplicaba más veces. El examen de las cuestiones financieras ha mostrado más arriba cuánto contribuyeron los moriscos a alimentar las arcas de la Inquisición.

El segundo tratamiento, la pena capital, se aplicó pocas veces, infinitamente menos que entre los judaizantes y quizás incluso que entre los protestantes. Los más afectados eran esencialmente los jefes religiosos y los relapsos. Siempre en Granada, durante la misma época (1550-1580), catorce fueron quemados, pero seis sufrieron esa pena en tanto que criminales de guerra el primer año de la rebelión. Los moriscos quemados en efigie alcanzaron una cifra más impresionante: 65 contra 8 no moriscos, la mitad de los cuales se había pasado a África y la otra mitad había desaparecido en las cárceles secretas a consecuencia de torturas, suicidios, enfermedades o vejez. De 1589 a 1592 en Extremadura, de 101 moriscos —de los cuales 81 procedían de ese famoso pueblo de Hornachos— uno solo fue quemado en persona, un cierto Juan de Guzmán, originario de Guadalcanal y no de Hornachos. En el reino de Granada, entre 1573 y 1577, tres de un total de 152 condenados fueron enviados a la hoguera.

¿Hubo o no uniformidad en la persecución de los moriscos a lo largo del siglo XVI?

Tomemos un ejemplo: el de Cuenca. La Inquisición local intensificó su actividad contra los moriscos en tres momentos: de 1520 a 1535, de 1565 a 1575 y de 1605 a 1610, es decir, que a partir del principio de su acción contra los moriscos, los períodos de actividad intensa de la Inquisición enmarcan los dos principales enfrentamientos entre moriscos y cristianos, la rebelión de Granada de 1568-1570, y la expulsión general de 1609-1614.

Es difícil establecer el número total de víctimas moriscas. Siguiendo con Granada, se puede calcular que 1.000 o 1.500 personas sufrieron el procedimiento inquisitorial a lo largo del siglo XVI. Para una comunidad de 150.000 habitantes y en el lapso de tiempo de una generación y media, esto es poco. La represión inquisitorial fue, pues, relativamente moderada, pero prosiguió hasta la época de la expulsión.

Dos factores resumen en parte la política de la Inquisición: tenía necesidad de dinero y quería conducir a los moriscos a la verdadera fe. Fue, de hecho, menos severa que los tribunales civiles como el de la Capitanía General de Granada o la Audiencia. Chocó con una resistencia más o menos fuerte según la importancia de los apoyos obtenidos por los moriscos o según que ellos fueran o no mayoritarios.

A finales del siglo XVI, cuando comprobó su fracaso, la Inquisición compartió con la nobleza y la Corona la responsabilidad por la decisión de expulsión general, de la cual, por una ironía de la suerte, tuvo que sufrir los inconvenientes al perder a una de sus dos principales fuentes de ingresos.

Capítulo 6
LA INQUISICIÓN Y LA DEVALUACIÓN DEL VERBO FEMENINO

Frente a la autoridad del verbo femenino...

El 22 de julio de 1529, en Toledo, la beata Isabel de la Cruz, hermana tercera de la orden franciscana de Guadalajara, salió en auto de fe para ser azotada públicamente y condenada a prisión perpetua.

Era la principal acusada de una serie de procesos contra los alumbrados, y la Inquisición la consideraba como la auténtica inspiradora de una corriente mística que enseñaba el abandono en Dios, ética peligrosa puesto que sugería que ese amor confería la impecabilidad.

Su popularidad era considerable en toda Castilla la Nueva y, para impresionar a los espíritus susceptibles de haber sufrido su influencia, el edificante espectáculo de su castigo se reprodujo en todas las ciudades donde había ejercido su predicación.

Se trata de un proceso célebre, no tanto por la figura de esa beata, hija de conversos, como por ser el primero emprendido por la Inquisición contra los alumbrados.

Un siglo más tarde, en Toledo, Ana de Abella, otra mujer también beata, fue perseguida, detenida, interrogada por el Santo Oficio.

Veamos el tenor de la acusación. Según ésta, la acusada, olvidando el temor de Dios, con peligro para su salvación y menosprecio de la justicia que el Santo Oficio administra con la rectitud que le es propia, cometió una herejía y debe ser condenada por hereje, apóstata, y alumbrada, por hacer uso de pactos implícitos o explícitas con el diablo, por creer en tribulaciones diabólicas, por sostener y formular proposiciones contrarias a la

Santa Fe Católica, por creer en supercherías e ilusiones demoníacas que contradicen lo que cree y afirma la Santa Iglesia Católica Romana. La acusación declara a Ana de Abella culpable de los mencionados delitos de herejía y apostasía, de ser alumbrada, de mentir, de simular ser santa, de ser sacrílega, de estar excomulgada, de encubrir la verdad en las confesiones y respuestas a los interrogatorios, de ser penitente simulada y falsa; declara también que ha merecido la excomunión mayor y la confiscación de sus bienes desde el momento de cometer los citados delitos. La acusación pide que sus bienes sean confiscados y cedidos al Consejo del monarca y que ella sea entregada al brazo secular para ser condenada en justicia, y que la condena se ejecute con todo el rigor del derecho tanto en su persona como en sus bienes, para castigo suyo y ejemplo de los demás. Finalmente, reclama que para ello sea sometida a tortura para que confiese toda la verdad sobre ella y sus cómplices, y que la tortura no cese hasta que haya confesado.[1]

A primera vista podría parecer que en un siglo la Inquisición no ha moderado apenas sus ardores represivos.

Contra Ana de Abella, la hereje alumbrada, el fiscal pide la pena de muerte. Al término del proceso, la sentencia declara que es una loca, y es encerrada en el hospital de Bálsamo.

Por un singular proceso, la herética apóstata se ha convertido en una individualidad inclasificable que los inquisidores se niegan a juzgar, mandándola a una región incalificable y ajena: la demencia.

Los archivos de la Inquisición guardan varios casos de este género, conservados en una serie todavía poco explorada, la de «ilusas» e «iludentes». Predominan los procesos de esas mujeres llamadas beatas, que aparecen en España en todo movimiento religioso con componente pasional. Hijas de las ciudades, sirven a Dios con un pie en el siglo, como esa beata que, precediendo a

las gestiones reformadoras de Teresa de Ávila, va a Roma mendigando y a pie a pedir autorizaciones para fundar monasterios de descalzas mientras que la Santa está todavía vacilando. Teresa de Ávila obedecía al apóstol: «Como ocurre en todas las iglesias de los santos, que las mujeres se callen en las asambleas, pues no les está permitido tomar la palabra; que se mantengan en la sumisión, como dice también la ley» (Pablo, Primera Epístola a los Corintios, XIV, 33-34), pero soñaba con «tener la libertad de predicar, de confesar y de llevar las almas a Dios».[2]

Por eso, habrá que hablar de las «ilusas» y forzar el anonimato del delito, puesto que no se trata más que de mujeres.

Durante tres siglos, el Santo Oficio interroga, tortura y castiga a las ilusas.

Por lo que sabemos, todos los tribunales de España participaron en ello salvo los de Galicia, Navarra, Cataluña y el reino de Valencia.

Investigaciones sistemáticas nos autorizarían posiblemente a sacar provecho de esta notación, pues si esas regiones no conocieron mujeres ilusas, fueron en cambio centros privilegiados de otra ilusión: la brujería.

Los actores eran, pues, en este caso, mujeres, cuya historia queda por hacer.

Esta historia no se escribiría si hubiera que dar crédito a Menéndez Pelayo, que, hace casi un siglo, es cierto, se negaba a sacar sus palabras del olvido estimando «que es preferible dejar dormir en el olvido estos asuntos que sólo interesan al historiador de las costumbres, que busca satisfacer una curiosidad un tanto pueril». El historiador de los heterodoxos españoles rehusaba hacer la historia con esas pequeñas historias de mujeres. La historiografía del tema abunda en reflexiones de este tipo.

Tales reflexiones, tanto si proceden de laicos como de religiosos, de defensores como de adversarios de la Inquisición, coinci-

den todas en este tema, apelando a toda la misoginia del lector —aunque sea lectora—, diciendo que estos asuntos expresan la tontería y la confusión mental de un sexo.

Igual que un historiador, un inquisidor es hombre de escritura, y, como él, llamará tontería a lo que se transmite solamente por la palabra.

El celo del inquisidor, al otorgar la palabra a las ilusas antes de enviarlas al olvido, muestra una voluntad de saber que debería hacer reflexionar al historiador.

Se tratará, pues, de dar la palabra a la tontería… y ver qué pasa.

No se debe creer que, en el tiempo de las ilusas, los españoles compartían la aptitud del Santo Oficio de circunscribir la tontería femenina.

Así, en el siglo XVII, Felipe IV, débil y atormentado, se rodeó de consejeras espirituales. Sor María de Agreda, delicada autora de epístolas, fue una discreta inspiradora, mientras que la madre Luisa de Carrión era conocida y venerada en toda la corte. Esta religiosa había fundado en Carrión de los Condes (provincia de Palencia) una hermandad de devotos, defensores de la Inmaculada Concepción de la Virgen, que contaba, en 1625, con 40.000 congregacionistas, entre los cuales figuraban Felipe IV, sus hermanos, la infanta que estaba en las Descalzas Reales, el príncipe Alberto de Saboya, cinco cardenales, y que tenía más de 150 conventos.

Tenida por santa en las dos Castillas a causa de los milagros que se le atribuían y que divulgaban tres libros manuscritos, todos se disputaban los pedazos de los vestidos que tocaba y las medallas e imágenes pías que la representaban.

En 1634 la Inquisición se inquietó por esa popularidad y por la ortodoxia de las palabras de la hermana. Procesada por el tribunal de Valladolid por impostura y hechizos, murió de muerte

natural en su celda a los setenta y seis años (el 28 de octubre de 1636), antes de su juicio definitivo. Era tan popular que a la Inquisición le hicieron falta doce años para extirpar, después de su condena, el culto de que era objeto hasta en la lejana Cádiz.

Numerosas mujeres hicieron suya esta moda. Mujeres que encuentran en el «yo» de la deliberación íntima una promoción individual; no más esposa-madre, religiosa o prostituta, sino sujeto de su propia elección.

Tal promoción fue contrariada por la Iglesia, puesto que la mujer, en su seno, no tiene la palabra. Los escritos de Teresa de Ávila, desgarrada por su ardor autorrepresivo, no habían de ser publicados hasta después de su muerte gracias a la intercesión de fray Luis de León en pro de una obra juzgada peligrosa por la Inquisición.

A pesar de ello, ese modelo de autorrepresión que es su autobiografía ha sido durante mucho tiempo considerado como una obra que no se debe dejar en manos de cualquier mujer.

Si escapó a la Inquisición fue por su respeto y sumisión a los confesores, a la Iglesia y la jerarquía, mucho más que por sus escritos, los cuales, a pesar suyo, dejan entrever algo del monstruo que vivía en su interior.

Hubo así, algunos decenios antes de que la ideología de la familia y del matrimonio cristiano orientaran y canalizaran el «yo» femenino, mujeres que se adueñaron de la fe y se expresaron en ella; individualidades inclasificables que los hombres de su tiempo escucharon, solicitándoles «simular ciertas formas de compromiso irrealizables en el plano colectivo, fingir transiciones imaginarias, encarnar síntesis incompatibles».

Haríamos bien en matizar una afirmación semejante.

Las beatas que, en la primera mitad del siglo XVI, inspiraron en parte a los alumbrados, cuyas doctrinas estaban vivificadas por el pensamiento de Erasmo, fueron auténticas consejeras, res-

petadas por la élite teológica de su tiempo, y se parecen poco a las que, dos siglos más tarde, respondían a la necesidad de portentos y de prodigios de un pueblo que, relegado a la espectacularidad de los ritos, confundía fe y superstición.

Pero es verdad también que, en lo que a ellas respecta, el interés de la Inquisición no andaba errado.

Las ilusas a las que perseguía eran personas inclasificables, beatas en su mayor parte, protegidas tan sólo por su reputación de santidad, que las convertía en personalidades veneradas, y por tanto sospechosas para el celo inquisidor.

En 1511 la beata de Piedrahita, tenida unánimemente por santa, es procesada por la Inquisición por alumbrada. Esta beata, de carácter contemplativo, experimentaba prolongados éxtasis y afirmaba dialogar con Cristo, cuya madre no la abandonaba nunca. Su proceso fue sobreseído, tanto porque el Santo Oficio no consiguió localizar ningún error en sus palabras como gracias a las altas protecciones de que se beneficiaba.

Se ha escrito que España conoció en el siglo XVI una vida religiosa sin par. Todos participaron entonces con un intenso júbilo en la exaltación de la divinidad, sin que se pueda distinguir entre prácticas ostentosas e intensidad de la fe.

Sin embargo, desde mediados del siglo XVI, la Inquisición frena ese movimiento incontrolable. Un ejemplo: bajo la influencia del índice de 1559, la literatura ascético-mística, floreciente cuando accede al trono Felipe II, desaparece. Y en 1601 un dominico, fray Alonso Girón, pide la prohibición de que se publique toda literatura de ese estilo en castellano.

Siguiendo el ejemplo de la reforma carmelitana, «refugio para la oración mental amenazada», la fe viva se encierra en los claustros.

Habría que recordar las persecuciones de que fueron víctimas Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Luis de

León y tantos otros. En suma, que todos los que de alguna manera participaron en la Contrarreforma católica en España fueron molestados, y sus escritos, juzgados equívocos, no fueron publicados hasta después de su muerte.

La meditación sobre lo escrito, privada de obras esenciales en castellano, queda como patrimonio exclusivo de clérigos y confesores, consejeros y mediadores indispensables en lo sucesivo.

Precisamente lo que caracteriza a las ilusas cuyos casos hemos examinado es la resistencia que oponen al *diktat* del encierro comunitario. Pretenden la santidad en el siglo. Son las siervas de Dios.

La beata madrileña doña Gerónima de Noriega, cuya causa sobresee la Inquisición en 1628 pese a ser acusada de «blasfema herética, que comparte los errores de los alumbrados, mistificadora, víctima de la ilusión del demonio, etc.», es un modelo.[3]

Doña Gerónima de Noriega, viuda de treinta y seis años, es beata del Carmelo. Lleva el hábito distintivo y declara «haber hecho profesión de humildad, de vestido honesto y de recogimiento en la casa».

Su compromiso adviene con la pérdida de un marido y de un hijo muy queridos. A la sombra del Carmelo, confía su vida espiritual a un religioso de esa orden, docto confesor que la conduce hacia la perfección.

Aunque vive en el siglo, la vida de relación de doña Gerónima se reduce a la compañía de mujeres, que viven en su casa, atraídas allí por su reputación de santidad. Para ellas, se convierte en la intermediaria de la corriente espiritual del Carmelo:

> He narrado a doña María de la Serna [una inquilina] muchas cosas del libro de la vida de santa Gertrudis y de la de otros santos, con objeto de intentar atraerla hacia el servicio de Dios e inclinarla a la devoción, y le decía en particular que más valía gozar de Dios haciendo costura aquí, en el sosiego y la paz, que todas las fiestas que se dan en el mundo.

De boca en boca, entre las mujeres, se difundía su reputación de santidad y atraía a los aspirantes a una vida devota.

Sus contemporáneos solicitan su ayuda tanto moral como material para salir del estado de pecado. Un asunto de este género la llevará ante la Inquisición, por la denuncia de mujeres de su casa, celosas del papel que juega cerca de un hombre amado por una de ellas.

En el siglo, doña Gerónima depende estrechamente de su reputación de santidad.

Con motivo de la primera querella de vecindario, las que la adoraban ayer se aprestan a «hacerla quemar hoy». Frente a la Inquisición, la devota demuestra una serena seguridad. Laica atraída por la vida monástica y los valores que ésta desarrolla, intenta conformarse a ellos con el fin de vivir cotidianamente, con intensidad, su ideal cristiano. Como resultado de los interrogatorios, el Santo Oficio suspende la acción, con un veredicto que atestigua una represión no tanto ciega cuanto obscurantista. No sanciona más que la imprudencia de la beata.

La cháchara femenina —doña Gerónima lo sabe de ahora en adelante— lleva al equívoco cuando es fruto de la superstición, de la falta contra la cultura y la inteligencia, falta incansablemente corregida por la beata, que rehúsa asegurarse la gloria con la confesión de pseudovisiones, revelaciones y milagros.

Pero no hay duda de que doña Gerónima de Noriega es una excepción.

La mayor parte de las ilusas perseguidas por el Santo Oficio no se le parecen más que en el sexo y el estado. La devota madrileña «redime» su vida en el siglo con la obediencia a los confesores y la protección del Carmelo. «Es muy importante que el maestro sea avisado; por decirlo con más precisión, de buen entendimiento y de experiencia; si además es docto, mucho mejor». Teresa de Ávila sabe de lo que habla; nada se debe decir

ni vivir sin su consejo, toda pretensión a la interioridad debe realizarse bajo su control.

Porque Satán, el ilusionista, se dedica con preferencia a las mujeres, a pesar de que —y ello es visible en España— son ellas las que buscan y consiguen vivir su fe como una guía hacia la perfección: «El Señor les concede sus gracias mucho más frecuentemente que a los hombres. Se lo he oído decir al santo fray Pedro de Alcántara y lo he comprobado yo misma».

Para Teresa, como para doña Gerónima de Noriega, la palabra de un hombre docto es el evangelio, pero añade: lo he comprobado yo misma. Prudencia, ciertamente, pero ella sabe lo que dice.

La beata Juana Bautista, procesada en Toledo en 1636, loca visionaria, cuya compañía es activamente buscada por algunos devotos, no comparte la circunspección de la Madre.

Así, ante la afirmación de la Inquisición según la cual ella, a propósito de cuestiones espirituales, había necesitado a un confesor a quien comunicar sus visiones y revelaciones para hallar una guía, respondió que no había comunicado con nadie sobre cuestiones espirituales. En lo que respecta a la confesión, dijo que si había cambiado tantas veces de confesor era porque se burlaban de ella y no querían a los pobres, y que incluso uno de ellos, burlándose de ella, le había dicho: «a la loca, a la loca». Estas experiencias la habían convencido de que era posible prescindir de confesores. En varias ocasiones, no teniendo pecados que hacerse perdonar, no se había confesado y no podía, por lo tanto, ir a comulgar. Entonces —refería ella— Nuestro Señor le decía que fuera; él mismo era quien se lo pedía.

El rechazo de Juana, sin duda, no era radical; se confesaba cuando podía, comulgaba cuando quería y no hablaba de sus visiones a los eclesiásticos.[4]

Por su parte, Ana de Abella confesó haber tenido revelaciones. En Talavera, mientras hacía una confesión general en la iglesia de los recoletos, vio a Cristo resucitado llevando una espada desnuda en la mano y amenazando al confesor, mientras le decía que «todo le había sido ya perdonado» y que «Nuestra Señora le decía que no necesitaba confesarse a los curas, que se le confesara a ella».

Así, Ana de Abella comulga varias veces, según dice el cura delator. Porque tiene derecho a ello y Cristo le ha dicho que ella estaba «confirmada en la gracia». Lo que, en lenguaje teológico, quería decir que no podía pecar.

Las ilusas que van ante la Inquisición rechazan el control de los confesores porque se niegan a practicar la autorrepresión. Se niegan a ser definidas y limitadas por un saber que les dice quiénes son, qué son sus visiones y sus revelaciones. De Catalina de Escarate, ilusa de Almagro, casada, dice el cura que la confiesa que la ha sermoneado como hombre versado en las Sagradas Escrituras y la ley de Dios, aconsejándole que se dedique al gobierno de su casa, al servicio de su marido y a la educación de sus hijos, y que deje de ocuparse en revelaciones, porque aquellas de que habla son ilusiones del diablo que podrían llegar a conocimiento del Santo Oficio.

Frente a la autoridad del hombre versado en las Sagradas Escrituras y la ley de Dios, Catalina replica con la autoridad de una mujer, diciendo que aun si la llamaran a comparecer los inquisidores, sabría dar cuenta ante ellos de su persona como lo había hecho madre Teresa de Jesús —que también había tenido revelaciones y conocía el estado de las ánimas del purgatorio, según había leído ella en el libro de su vida—, a quien los inquisidores habían interrogado y que había padecido algunos tormentos de los que había salido bien librada.[5]

Frente a su confesor, Catalina reivindica la autoridad del saber de las mujeres, su derecho a la palabra y a las aventuras de la fe. Donde ella se engaña es en creer que la Inquisición, habiendo dejado hablar —y con dificultades— a Teresa de Ávila, iba a dejar hablar a las otras. La santa había sido la coartada con el fin de que precisamente las que no tenían la perfección, la obediencia, la humildad y las defensas se callaran.

Porque la obediencia es la virtud cardinal de la devota: «Creo que el demonio opone a la obediencia, bajo apariencia de bien, dificultades infinitas, sabiendo que el camino de la obediencia es el que conduce más rápidamente a la extrema perfección», escribe Teresa de Ávila. Las que intentan sustraerse a ese imperativo arguyendo revelaciones son prisioneras de ilusiones demoníacas que inspiran sus errores dogmáticos.

A la inquietud por la salvación de los siglos pasados, se superponen las nuevas interrogaciones nacidas de las decisiones del Concilio de Trento, «deformación dogmática» de la cual España se ha erigido en campeona. Estos interrogantes hallan menos ocasiones para ser formulados en la medida en que, en adelante, pesa «la coerción sobre las certidumbres que no admiten discusión». Era a las devotas, santas y otras beatas a quienes se pedía respuestas a tales preguntas.

A la angustia de la salvación, la Contrarreforma respondió con la gracia y los sacramentos, vinculados con el papel director y pastoral de la jerarquía eclesiástica. Los sacramentos están destinados a producir y fortificar la gracia, ayuda sobrenatural que hace al hombre capaz de cumplir la voluntad de Dios y conseguir la salvación.

Si la eficacia de las obras ya no se discute, la de los sacramentos despierta nuevos interrogantes. Las críticas contra el clero se dirigen, en adelante, contra el nuevo papel que les es otorgado:

dirección de la conciencia, naturaleza del poder del sacerdote durante la consagración y la absolución.

Así ocurre con el dogma católico de la transubstanciación: al insistir, con los excesos conocidos, en la presencia real, pierde cada vez más su valor simbólico para convertirse en creencia y, en casos límites, en superstición. Beatas y testigos se inquietan por saber si realmente es Cristo, en carne y hueso, quien está allí presente. Ana de Abella ve «la sangre y el cuerpo de Cristo cuando el sacerdote eleva la hostia consagrada». Para todas esas mujeres, la Consagración es el momento privilegiado de visiones y de revelaciones esperadas por una asistencia absorta. Por lo mismo, el sacramento de la Eucaristía, destinado a fortificar y producir la gracia, ayuda para conseguir la salvación, les lleva a hacerse esta pregunta: «Si se ingieren más hostias, ¿se recibe más gracia?». Parecen convencidas de que sí, para desesperación de sus confesores.

Hay que Recordar que, en vez de escandalizar, sus herejías y sus «errores» les valen el respeto y la notoriedad. Es a ellas a quienes acuden los inquietos en busca de consejos para su salvación, a ellas a quienes se pide que revelen a los vivos el estado del alma de los difuntos. Reciben su autoridad en esto de Teresa de Ávila. La muy católica visionaria sirve de referencia a creencias que lo son mucho menos. Porque en estos casos los muertos, dotados de la palabra, vienen como aparecidos a quejarse de los vivos.

A ellas también se les pide que ayuden a los enfermos a bien morir. Privilegiadas de Dios, el Altísimo las escucha, ¿quién mejor que ellas podría interceder cerca de él? Por lo tanto realizan funciones religiosas que el clero no siempre está en condiciones de cumplir.

Dos parámetros miden el rigor de la sentencia inquisitorial: la celebridad de la acusada y la obediencia a su confesor. Porque

castiga para dar ejemplo, el Santo Oficio debe intervenir en todas partes donde coincidan la palabra de una ilusa y esas creencias populares que los inquisidores más ilustrados ven aparecer no sin inquietud, al tiempo que ahogan la hermosa fe española.

La severidad de la pena, pues, estará estrechamente ligada al carisma de la acusada y su popularidad entre una multitud ávida de maravillas y portentos.

En 1622 los inaccesibles modelos de santidad del siglo anterior, Teresa de Ávila e Ignacio de Loyola, son canonizados con gran pompa, pasto que se arroja a un pueblo de humildes devotos que no perciben en la santidad más que el prodigio.

La severidad de la pena no se analiza únicamente en función de los castigos corporales. Se dirige sobre todo a desacreditar a la condenada, sean cuales fueren los medios, a excluirla y a ponerle la marca de la infamia.

Así, a mediados del siglo XVII, la beata vagabunda Ana de Abella, que escandaliza a la opinión comulgando varias veces al día contra la opinión de sus confesores, será encerrada por loca en el hospital de Bálsamo, a pesar de la implacable requisitoria del fiscal que pedía que fuera entregada al brazo secular. El encierro de esa persona que no habla a nadie resulta ser un castigo idéntico al de esa Isabel de la Cruz, maestra espiritual, célebre y respetada, a la que se hace salir en auto siendo azotada y condenada a prisión perpetua.

En su conjunto, estas penas son severas. Las sanciones más frecuentes son salir en auto de fe, amordazadas y revestidas del sanbenito de los penitentes, y la abjuración *de levi*.

Algunas son condenadas a cadena perpetua, al encierro durante unos años o al destierro de sus ciudades. Algunas al látigo, como María de la Concepción, llamada la hermana María, visionaria célebre juzgada en 1621 en Madrid.

La Inquisición, antes severa, en el siglo XVIII se hace implacable. María de los Dolores López, llamada la beata Dolores, es la única ilusa, que sepamos, condenada a muerte y efectivamente quemada.

Procesada por el tribunal de Sevilla, juzgada el 24 de agosto de 1781 tras un proceso que dura dos años, ninguna presión consigue doblegar a la obstinada beata. Sostiene que se beneficia desde su infancia de dones espirituales gracias a los cuales ha aprendido a leer y escribir sin enseñanza.

La ropa de la beata y su ceguera son otros tantos signos que la destinan a la veneración popular. María de los Dolores es objeto de solicitaciones maravilladas. ¿No conversa familiarmente con la Virgen? ¿No es la esposa de Cristo, por quien se impone a sí misma suplicios y flagelaciones? En Sevilla, donde habita, nadie ignora que consigue la liberación de las almas del purgatorio.

Presa de remordimientos, su confesor la denuncia y se denuncia a la Inquisición, que se apodera del asunto, delegando vanamente cerca de ella a predicadores y teólogos cuya dialéctica agota, reafirmando ante la sentencia sus certezas heréticas sin que un solo temblor venga a traicionar miedo o arrepentimiento.

Ante la muerte, en el último instante, grita llorando su deseo de ser confesada.

La personalidad de esa condenada impasible y ciega, vestida con un escapulario blanco recubierto de una coroza sobre la cual están pintados diablos y llamas, contribuye a la emoción de la asistencia. La beata Dolores es colgada, luego su cadáver entregado a las llamas.

En la conciencia de sus contemporáneos, la Inquisición ha condenado a una bruja.[6] Ciertamente este asunto se produce en un contexto particular. España sufría entonces, de manera endémica, una inflación de milagreros.

Las beatas visionarias, las religiosas hacedoras de milagros, están en la cúspide de la celebridad, como, a fines del siglo XVIII, esa Isabel María de Herpiaz, beata de Cuenca, casada con un labrador, cuyo renombre es tal que, convertida en objeto de un verdadero culto de latría, se la puede ver llevada en procesión en medio de cirios encendidos y de nubes de incienso.

Tampoco en este caso respeta la sentencia inquisitorial ni a la beata ni a sus adoradores. El cura de Vilar de Aguilar, así como dos religiosos, son condenados a la reclusión en Filipinas, otro suspendido por seis años, mientras que su criada y dos aldeanos, culpables de adoración excesiva, son condenados a doscientos latigazos y a la prisión a perpetuidad.

La dureza de esas penas atestigua, si hiciera falta, el fracaso de la Inquisición ante una superstición persistente. En el siglo anterior mostraba, en ese dominio, más sutileza, pero también más vacilaciones en cuanto a la calificación de un delito (la ilusión demoníaca) y a la estigmatización de una delincuente (la beata ilusa).

Las beatas: desobediencia y rechazo

La frecuencia de casos en los que están implicadas beatas es sorprendente, como si un estado particular favoreciera el error entre quienes abrazaban esa condición.

Si pesa la sospecha sobre ellas, deberemos descubrir por qué. Pero ante todo, se tratará, a través de sus casos, de delimitar más de cerca ese fenómeno típicamente español, para lo cual disponemos de una fuente capital: los archivos inquisitoriales.

El fenómeno que para nosotros representan las beatas hizo correr más tinta en el siglo XVII que en nuestra época. Veamos qué dice de ellas Quevedo en su escrito polémico *Su Espada por Santiago* (BAE, vol. XLVIII, p. 447): «¿no es temeridad decir que es nombre contemptible y afrentoso, siendo nombre que las religiones sagradas dan a las mujeres desengañadas y dadas al espíri-

tu y oración, que se dedican a la militancia de algunos de los fundadores dellas, como se ven las de san Francisco, santo Domingo, la Compañía, san Agustín…?». El mismo autor las ve como Tartufos femeninos:

> en figura de Beata,
> justificada de Ojos
> y delincuente de faldas.

En la década de 1630, un clérigo las increpaba desde el púlpito. Abundan esas serpientes —decía— que, por ociosidad más que por devoción, se pasan el día entero en la iglesia cuando estarían mejor hilando en sus casas, y que no hacen más que murmurar, criticar y chismorrear de todos. Deleito y Piñuela, que recoge este testimonio[7], añade a lo dicho que los hombres fervientes de esta época, y entre ellos numerosos clérigos, echaban pestes contra las beatas que no habían recibido las órdenes menores y que proliferaban.

Así, si damos crédito a los contemporáneos, las beatas no eran solamente «terceras» (Quevedo), sino también y simplemente laicas «sin unción religiosa». Lo que nos confirma la palabra misma en la multiplicidad de su sentido: «beata» significa a la vez una tercera que vive sea en clausura sea en comunidad, sea en su casa sola, y una santurrona o una devota sin ningún compromiso religioso y por lo tanto sin ningún control.

El hecho no es nuevo ni propio de la Península, al menos en lo que concierne a lo que en España se llama «beatas» o «terceras» de una orden religiosa, y en los Países Bajos *«béguines»*.

Es un hecho que adquiere grandes dimensiones en la Europa de la Contrarreforma, reflejando tanto aspiraciones religiosas como las dificultades crecientes de las mujeres sin dote suficiente para entrar en los conventos.

No podemos afirmar que, durante este período, se trate por su parte de una elección deliberada, que reflejaría un rechazo de la disciplina conventual.

Para el siglo XVI, Marcel Bataillon ha puesto de relieve el importante papel de las beatas entre los alumbrados, y la influencia sobre esta «herejía» del «Monachatus non est pietas» de Erasmo. Mientras, se esboza otro tipo de beata. María Cazalla, beata de Guadalajara, hermana del obispo fray Juan Cazalla, está casada. Para ella el acto del matrimonio es un medio de estar más cerca de Dios.

Isabel de la Cruz, principal inspiradora de los alumbrados de Castilla la Nueva en torno a 1.525, es beata, franciscana tercera. No encontramos en esos primeros alumbrados de inspiración erasmista un rechazo sistemático de todo compromiso religioso, sino una tendencia, nacida de una crítica de la vida conventual tal como se practicaba, a considerar que la piedad puede expresarse en un lugar distinto que en los conventos. El mismo Marcel Bataillon revela los estrechos lazos que mantenían los alumbrados con el franciscanismo reformado, por intermedio de Cazalla, Ortiz, Osuna.

Los alumbrados del siglo siguiente expresan mucho más netamente su rechazo de las órdenes religiosas y la preeminencia del estado de beata sobre el del matrimonio o de la vida monástica. Así, durante el auto de fe celebrado en febrero de 1627 en el convento de San Pablo el Real de Sevilla, la sentencia condenatoria leída públicamente al grupo de alumbrados les acusa así: «Dicen preferir el estado de beata al del matrimonio y el de la vida conventual».[8]

Ser beata es un estado como lo son, para la mujer, el matrimonio y las órdenes. Ser beata es un asunto de mujer. Un asunto de estatuto femenino. El estado, el orden al cual pertenece la mujer, no es de los hombres, al menos no únicamente. La mujer

se sitúa en una jerarquía de conjunto, pero también, y sobre todo, está subordinada en una jerarquía sexual. Si por una parte se investiga mucho para saber si en la época moderna la sociedad es de castas, de órdenes o de clases, por otra parte se olvida poner en evidencia que ante todo es sociedad de jerarquía de sexo. La mujer pertenece a la vez a una casta, un orden o una clase, pero solamente porque ante todo se determina en relación a un hombre de una casta, de un orden o de una clase. Su relación primera es con el hombre, no con el conjunto del cuerpo social.

> En nuestro orden social, las mujeres son «producidas», utilizadas, intercambiadas por los hombres, su estatuto es el de «mercancías». ¿Cómo ese objeto de uso y de transacción puede reivindicar un derecho a la palabra y, de modo más general, una participación en los intercambios? Las mercancías, como se sabe, no van solas al mercado, y si ellas pudieran hablar … Las mujeres deben continuar siendo una «infraestructura» desconocida como tal de nuestra sociedad y de nuestra cultura. El uso, el consumo, la circulación de sus cuerpos sexuados aseguran la organización y la reproducción del orden social, sin que tengan parte en él como «sujeto». [9]

En los documentos de la Inquisición, el estado de la mujer citada precede siempre a su nombre, son mujeres de …, viuda de…, doncella, mujer soltera. Aunque viudas, Ana de Abella y doña Gerónima de Noriega son llamadas únicamente beatas. Tal es su estado. Como Juana Bautista es llamada beata señorita.

El estado de beata es predominante cuando la mujer que pretende a él no vive en compañía, bajo la protección de un hombre. Al menos en la percepción que de ellas tienen los testigos e inquisidores, es decir, la sociedad en la cual viven. Aun cuando no estén vinculadas a una orden religiosa, como a menudo ocurre.

Los censos apoyan esta afirmación porque precisan siempre el estado de las mujeres sin hombres.[10] ¿Mujeres sin hombres? Hay otras: las viudas, muy numerosas, las mujeres solteras o señoritas, las mujeres públicas.

Lo que distingue a las beatas es que están entregadas a Dios, a su servicio. Son las servidoras de Dios. Para que sea público, van «vestidas de beatas».

En el caso de Ana de Abella, el fiscal precisa: «Lleva el hábito de franciscana tercera». Igualmente, según Menéndez Pelayo, las mujeres complicadas en el caso de los alumbrados de Llerena en 1578 «iban vestidas de beatas con tocas y un hábito de sayal pardo».

Sea cual fuere la composición de ese vestido, los testimonios de los contemporáneos se muestran de acuerdo sobre su carácter de distintivo. He aquí una constante de la época moderna. El vestido tiende a definir el orden, a indicar la pertenencia. Esto, en el caso de las beatas, parece delicado. ¿Qué implica el llevar un hábito cuando señala a una tercera o a una beata del Carmelo?

De las terceras, nuestros documentos dan pocas informaciones. Micaela Tribiño, enemiga declarada de la ilusa Juana Bautista y franciscana tercera, dice «ocuparse de su recogimiento y observar la regla de San Francisco».

De Ana de Abella, igualmente franciscana tercera, el fiscal dice que «lleva el hábito y, siempre tenida por tal [tercera de San Francisco], goza de las inmunidades y de los privilegios». En España las franciscanas terceras gozan de fuero eclesiástico si llevan hábito; parece, pues, que esa inmunidad concierne también a las mujeres, garantizándoles ciertas ventajas. Las terceras respetan la regla de la orden, sin obligación de clausura, sin pronunciar votos y están sometidas a la autoridad del cura de su parroquia y a sus eventuales sanciones. Micaela Tribiño tiene un domicilio fijo y no mendiga, Ana de Abella es una vagabunda. Las dos viven, sin embargo, sea permanentemente, sea de modo episódico, en la compañía de laicos devotos que las albergan y las alimentan.

Doña Gerónima de Noriega, más acomodada, vive en su casa y tiene sus criados. Es beata del Carmelo. El lazo que mantiene con la orden no está codificado (al menos tenemos la seguridad que no ha habido oficialmente orden tercera carmelita). De hecho, con la orden recientemente reformada y sus conventos más cerrados que nunca, es probable que numerosos religiosos (carmelitas) y confesores hayan querido suscitar en torno a ellos una corriente de laicos, intermediarios entre la renovación del Carmelo y el conjunto de los cristianos. Una corriente análoga a la que se forma, en la misma época, en Francia. Confirmando en esto la vocación apostólica y misionera de la reforma teresiana y el espíritu de la Contrarreforma católica.

Al reformar las órdenes femeninas y al reintroducirlas en la clausura, las tareas femeninas de caridad y asistencia quedan vacantes. Es a las beatas a quienes se les pide que llenen ese vacío. Sin embargo, el Concilio se muestra hostil al sacerdocio de los laicos por su voluntad de pronunciarse sin equívocos frente al luteranismo, cuyo sacerdocio universal es una de las ideas fuerza. El papel de los españoles en ese Concilio explica tal vez en parte esa radicalización. Sabían cuán peligrosas eran algunas de esas aspirantes devotas. A pesar de las decisiones conciliares, pues, se constituyó esa corriente, bajo la presión de las necesidades y de una oferta de devoción y de espíritu de sacrificio de quienes en Francia serán llamadas *«soeurs»* (hermanas) y en España «beatas».

Un caso como el de Catalina de Jesús estigmatiza con creces el peligro presentido. Esta beata del Carmelo es procesada en dos ocasiones por el tribunal de Sevilla. En 1612 consigue disculparse de la acusación de herejía contra ella, al recusar a la principal testigo, Juana de la Cruz, condenada el mismo año por el Santo Oficio. Su caso es sobreseído y abierto de nuevo diez años más tarde por el mismo tribunal de Sevilla, obsesionado por los alumbrados que reinan de manera endémica en esa región. Catalina está en la cima de su popularidad, no mancillada

por el proceso de 1612. Celebridad cuidadosamente mantenida por un carmelita descalzo, el maestro Juan de Villapando, especie de empresario de la beata, procesado igualmente por la Inquisición.

Según Menéndez Pelayo, la beata Catalina era considerada por los suyos como una guía espiritual y tenía numerosos hijos místicos, laicos y religiosos, que la veneraban, la festejaban y estaban constantemente en su compañía. Ella les daba charlas y lecciones, les buscaba confesores y les aconsejaba en sus asuntos espirituales y temporales.

Numerosos devotos sin duda hubieran deseado mantener con la santa de Ávila o con otras religiosas inspiradas, ese lazo espiritual que imposibilita la clausura.

Pero hay algo más grave, a nuestro entender. De su incondicional admiración por la beata, el carmelita extrae una convicción en favor de la cual habla a las mujeres de su confesionario: el estado de beata es preferible al estado matrimonial y al compromiso monástico. Convicción que los primeros alumbrados del siglo XVI habían defendido en un contexto muy distinto, el de una crítica generalizada a las órdenes religiosas. Su activa intervención en ese sentido, entre las muchachas de la ciudad, no era del gusto de las familias que le habían confiado sus jóvenes almas.

Así se ve proliferar en Sevilla a beatas que difunden el renombre de Catalina de Jesús, a quien comparan con Teresa de Ávila, estimándola designada por Dios como reformadora de una especie de orden tercera, la de clérigos seculares de los dos sexos.

Tales objetivos representan un peligro, tanto más evidente cuanto que proceden de miembros de la Iglesia. Son la señal de unas aspiraciones a una vida religiosa liberada de la autoridad de la institución, calificadas por la Inquisición como herejía alumbrada.

No todas las beatas estaban vinculadas así a la Iglesia. La ilusa Juana Bautista, muy apegada a su estado de beata señorita, estaba ligada a Dios por su sola voluntad, tanto por su modo de vivir como por su estado.

Así, Juana Bautista vivía en la compañía de Luis Gómez y su esposa, cuyas edades respectivas eran de 60 y 50 años. En la compañía igualmente de Micaela Tribiño, viuda de 60 años y hermana tercera de la orden franciscana. Frecuenta asiduamente a dos beatas de 60 años que viven juntas y que son primas.

Todas las beatas que vienen a testificar a su caso son mujeres mayores, solas y pobres. Disponibles, pues, para rezar, frecuentar las iglesias donde se conocen y ayudar a los pobres enfermos como lo hace nuestra devota. Como muestra este hábito de oración, asistencia y frecuentación constante de las iglesias, su devoción es cuantitativamente más visible que la del común de los mortales.

Esta devoción tan intensa, aliada a su gran pobreza, parece incitar a algunos laicos a buscar su compañía. ¿Acaso porque veían en su fervor el signo manifiesto de una verdad oculta que ellas poseían? O bien encontraban en su pobreza una ocasión de cumplir también ellos una función de auxilio para ganar el paraíso ayudando a las mujeres «favorecidas» por Dios? Verosímilmente, se juntaban las dos motivaciones.

La vida espiritual de Juana se centraba en la oración mental, aunque no estuviera dirigida en esta materia por nadie: «Nunca tuvo confesor famoso y con ellos no comunicó cosas espirituales». Explica este rechazo: «Cambiaba de confesores porque todos se burlaban de ella y los confesores no amaban a los pobres». Ese tipo de invocación a Dios que es la oración mental no lo aprendió de un sacerdote sino de «una mujer, Catalina de Herrera, que murió. Ella pedía caridad para los pobres en esta ciudad y le había dicho que se recomendara a Dios para que él

encienda los corazones». Ella conocía, como muchos otros espíritus semejantes, las vicisitudes de la oración mental: «favores divinos» en forma de visiones y revelaciones, terror de que no sean más que invención demoníaca. La beata continuará sola entre sus terrores y la Inquisición.

Apartadas de la Iglesia, pero también del mundo, las comunidades de beatas (beateríos) se extienden por el suelo español. Recientes investigaciones hablan de un gran número de esas comunidades en Castilla la Nueva, Extremadura y Castilla la Vieja. Parece verosímil que tales comunidades se formaran en el exterior de las ciudades. Los contemporáneos las miraban con desconfianza, tanto por su composición exclusivamente femenina como por el secreto que inevitablemente rodea a semejantes asociaciones.

En Almagro, por ejemplo, donde la Inquisición hizo una visita en 1617, las murmuraciones eran intensas.

La presencia del Santo Oficio desencadena, de entrada, una logorrea unánime. Las beatas de la ciudad, que acaban de reunirse recientemente en torno a una mujer de Manzanares, la hermana María, proporcionan un chivo expiatorio fácil. Un testimonio perverso asocia esa reunión a las lluvias de primavera de las que habla toda la ciudad. Pero la Inquisición no se da por enterada y se aleja de ellas. Parece repugnarle perseguir a semejantes grupos de mujeres, aun cuando sus devociones huelan un poco a azufre.

Éste es al menos el caso de Iznalloz, instruido por el tribunal de Granada durante una visita en 1573. En Iznalloz una viuda, María García, tiene una revelación: Dios le indica un lugar adonde ir para orar alejada del mundo. Se trata de la casa de una mujer, casada con un boticario, a la que pide reunirse en secreto. El boticario acepta, a instancias de su devota esposa, pero no participa. Aterrorizadas por unas espantosas revelaciones que

María García les anuncia, las beatas del pueblo aceptan reunirse allí para orar. María García calma sus terrores. Son fruto, dice, de la debilidad de sus cerebros, y Satanás está dispuesto a apoderarse de ellos, ávido de arrastrar al error a quienes oran. Un pájaro negro que se posa en una ventana da fe de ello. Las mujeres están literalmente muertas de miedo. Al verlo, el marido, prudente, aconseja hablar con sus respectivos confesores; el de la instigadora parece estar al corriente de todo. En este caso, objeto de una larga relación, la Inquisición, una vez más, no intervino.

¿Cómo explicar esa clemencia inquisitorial? Debe de ser porque el Santo Oficio no da importancia a estas actuaciones femeninas más que por el eco que propagan,

A contrario, en el caso de Catalina de Jesús, la gran notoriedad de la beata inquieta tanto como la oleada de vocaciones que suscita. Como respuesta, la Inquisición se dispone a una solución radical que da la medida del peligro que percibe. Miguel de la Pinta Llorente cita una carta del Consejo de la Suprema a los inquisidores de Sevilla, pidiéndoles un informe sobre esas mujeres que visten como beatas y viven como tales, sin estar en comunidad ni en clausura, y algunas de las cuales hacen voto de obediencia a ciertas personas. El hecho de haber permitido que esto ocurra —dice la carta— entraña inconvenientes, que podrían llegar a ser aún mayores si no se ataja rápidamente. Después de la advertencia del inquisidor general, la Suprema indica su deseo de ser advertida sobre los inconvenientes que podría acarrear la autorización a las mencionadas mujeres a llevar el hábito de beatas sin estar encerradas en sus casas entre ellas y separadas de la comunidad y hacer voto de fidelidad como hacen algunas; y si sería justo prohibir este modo de vida; y qué órdenes juzgan oportunas dar para que se ponga el remedio conveniente, de acuerdo con sus opiniones.[11]

No se puede ser más claro.

Con el fin de contener ese flujo de vocaciones femeninas, el Consejo de la Suprema proyecta encerrar a las beatas, apartarlas. No nos engañemos: apunta tanto contra quienes las celebran y escuchan como a un estado juzgado peligroso porque favorece el error de quien se compromete en él. La libre circulación de esas mujeres abre la puerta al desorden.

La invención del delito: de la ilusión a la locura

Porque rechazan la autoridad de sus confesores, porque pretenden no ser guiadas por otros en el camino de perfección, porque no quieren deber sus certidumbres más que a Cristo, la Inquisición hace de estas mujeres ilusas. Extraño delito éste.

Ilusas e iludentes. Una, pasiva: víctima de una ilusión; la otra activa: la iludente, la que ilusiona. De hecho son inseparables la una de la otra, la ilusa es iludente en cuanto que hace publica la ilusión de la que es víctima, que es precisamente no haber sabido resistir la tentación de la vanidad, que hace de ella una iludente. Detrás de la ilusa iludente está Satanás, la tentación de la vanidad. La ilusa vanidosa se hace intermediaria iludente de Satanás. He aquí, formulados en dos palabras, los errores de las beatas y su notoriedad. Satanás, por su intermedio, ilusiona a sus admiradores, difundiendo el error y la herejía.

Los teólogos calificadores que examinan estos casos dividen la ilusión en voluntaria e involuntaria. Ilusión voluntaria cuando, rechazando la autoridad de su confesor o del Santo Oficio, la acusada persiste en su error y su herejía.

Ana de Abella es hereje cuando afirma que «en el Santo Sacramento no está el cuerpo de Cristo sino su gracia». Para el teólogo, es la ilusa voluntaria, puesto que mantiene sus posiciones. La acusa de «pacto implícito o explícito con el demonio, creyente de ilusiones diabólicas contrarias a la fe católica que la han conducido a cometer delitos de palabras y de obra contra Dios, su fe, su dogma». Puede resultar extraña la referencia a Satanás en

un delito que nada tiene de original: los alumbrados sostenían igualmente esa proposición herética. Puede extrañar también que en los interrogatorios los inquisidores no manifiestan ningún interés por lo que supone pacto implícito o explícito con Satanás.

Por el contrario, la ilusa equivocada ha cometido una falta que es más asunto de la confesión que del Santo Oficio. No ha sabido resistir a la tentación. Lo que en su delito atañe al Santo Oficio es que sostiene errores, proposiciones erróneas que ella hace públicas, con el riesgo de corromper la fe. Es el segundo grado de la ilusión: la ilusión «involuntaria». Ahí, nada de pacto con el diablo, sino debilidad personal ante la tentación. Debilidad tan femenina que no podría ser fatal porque «Dios concede siempre al hombre una gracia superior a la tentación», pero que debe ser corregida. Tentación de la vanidad, esencial en el cristianismo, la que hizo venir a menos a Adán y con él a todos los hombres, y de la que ni siquiera se libró Cristo.

De hecho esa posición es difícil de mantener y de justificar. Si Satanás puede actuar a través del hombre, significa que el hombre no es libre, con la ayuda de la gracia, para elegir entre pecar o no; es la puerta abierta al luteranismo. ¿Cómo explicar el hecho de que el hombre pueda ser engañado por el demonio, involuntariamente? Palabras que encontramos en varias ocasiones en la pluma de los calificadores. Tendrán que encontrarle a esa in-voluntariedad una causa de origen humano, porque la voluntad es capacidad humana.

Rechazando la realidad de las visiones y de las revelaciones de las acusadas, negando a Satanás el poder de expresarse en un cuerpo, el poder de actuar de otra manera que no sea por la tentación, los teólogos explicarán de otra manera el comportamiento de esas mujeres.

El que interviene en el caso de Juana Bautista rehúsa tener en cuenta en absoluto todo lo «sobrenatural» que los testigos le atribuyen. Después de haber calificado sus críticas contra la Inquisición, su rechazo del perdón de las ofensas y su preferencia por la hostia entera, añade: «Por lo demás eso no puede ser calificado, porque procede de flaqueza de cabeza, y si ha fingido algo intencionadamente, no se deduce de los testimonios».

Opone lo natural a lo sobrenatural: la flaqueza de cabeza. Oposición que volvemos a encontrar en la calificación del caso de Ana de Abella. Ahí, el carmelita calificador considera dos posibilidades; comienza su calificación diciendo que si la mujer no está en su entero juicio, lo cual es posible, si la debilidad de su juicio la hace vanidosa, no es culpable de todo lo que se contiene en el papel. Las cosas cambian si está en pleno uso de su razón. El calificador aborda entonces el carácter de sus palabras, si han sido herejía o ilusión, y concluye que si la mujer no es débil mental o loca, es voluntariamente «ilusa del Demonio». Voluntariamente ilusa porque, como hemos visto, Ana de Abella sostiene una proposición herética.

Lo que los calificadores insinúan, el teólogo Gaspar Navarro no vacila en escribirlo en 1631 en su obra *Tribunal de superstición ladina*. Hay que tener en cuenta el sexo de quien tiene revelaciones, o sea, si es hombre o mujer. Pues el sexo femenino es más débil de espíritu, y las mujeres toman las cosas naturales o las ilusiones del demonio por fenómenos celestiales o divinos. Tienen más imaginación que los hombres y consideran que son verdades ciertas.

La ilusión demoníaca, la tentación, la mentira, la vanidad y, digamos, la debilidad espiritual son los rasgos de un sexo.

La acusación de ilusa y de iludente es una acusación forjada para las mujeres. La ilusión no tiene sentido más que por ser propia de mujeres, ya que su naturaleza las predispone a la vani-

dad, a la tentación y a la mentira. La ilusión no es un delito masculino. Los mismos errores, puestos en masculino, se llaman ser herético, ser alumbrado. El hombre es libre para elegir; la mujer, «atrapada» en una naturaleza de la que no es soberana, forzosamente es engañada.

Pero esto es incluso darle demasiada importancia. Perseguir a las ilusas es concederles la palabra. Es hacer creer que lo que dicen es importante, que pueden ser peligrosas. Los teólogos españoles son más sutiles, no discuten con las mujeres, las envían a la nada, a la locura que no es ni Dios ni el diablo, que no nada más que el vacío de sus sentidos y de su naturaleza.

En 1654 en el caso de Ana de Abella, se considera la locura no sólo como explicación de las visiones y revelaciones, sino como causa posible de todo comportamiento y como irresponsabilidad fundamental. De la mujer engañada por Satanás y por los sentidos a la loca, no hay más que un paso, que los teólogos no dudan en franquear. En el momento en que toda Europa da la palabra a las brujas, a las poseídas, el Santo Oficio español inventa, para las mujeres, una represión ingeniosa, asombrosamente moderna. Ni hoguera ni exorcismo, sino la nada, muy moderna, de la sinrazón.

Una vez establecida su convicción, los jueces del Santo Oficio siguen estando ante un problema. ¿Qué hacer de ellas? ¿Cuál es la solución represiva pertinente? Si la locura significa irresponsabilidad, no cabe castigar y ni siquiera apelar a los remordimientos de conciencia. La locura brota por doquier en estos casos, es alegada por todos los testigos de la defensa presentados por Juana Bautista por consejo de su abogado. Si ella de algún modo ha desobedecido, sólo puede ser por ignorancia y no por malicia, puesto que, verdaderamente, el testigo la tiene por «incapaz y tonta», hasta tal punto que todo el mundo considera que no está en su entero juicio; el testigo declara haberla oído hablar

muchas veces sin coherencia, de lo cual da fe y juramento, diciendo que es público y notorio en la parroquia y entre todos los que la conocen.

Le falta el juicio —prosigue el testigo— en virtud de que anteriormente fue atacada de locura, y andaba por las calles; desde entonces ya no habla como antes, sino muy confusamente; después del ataque de locura, hace algún tiempo, quedó impotente, pues nadie sale enteramente sano de esta enfermedad. El testigo recuerda que el doctor Francisco López estaba predicando en San Miguel el Alto cuando la susodicha dijo algunas tonterías que soliviantaron a los asistentes, que fueron tranquilizados por el predicador. Éste les dijo que se calmaran, que ya sabían que la tal beata estaba loca.

El argumento de la locura es un medio de apaciguar a los espíritus. Como sabemos, no es peligrosa, no tiene ningún poder, ni divino ni demoníaco, dicen los testigos a los inquisidores: «No existe porque está loca».

Esto es lo que dice el predicador a la multitud escandalizada. No temáis, no tiene ningún poder. Al ser declarada loca, puede hablar, decir cualquier cosa, pues no se la escucha, no existe.

Sin embargo, los inquisidores se turban por delitos, por proposiciones heréticas que deben condenar, siguiendo la huella de los denunciantes, que desean verlas declaradas culpables. ¿Qué hacer con la loca? Más aun si se tiene en cuenta que quienes la denuncian no la consideran como tal. Si castigan a la beata, lo que quieren castigar los inquisidores son los poderes que algunos le atribuyen. Su locura es peligrosa porque hay quien la escucha. La sentencia condena de hecho a una Juana Bautista a esa muerte y a esa nada que es la soledad de la loca.

Condenada a salir en auto público un domingo en la iglesia de San Pedro en Toledo, a abjurar *de levi*, desterrada de Toledo, de sus alrededores y de la villa de Madrid durante dos años, esta

pena, en apariencia ligera, es de una sorprendente severidad. Loca de 54 años, pobre y desarraigada, está abocada a la mendicidad, y no hay peligro de que sus palabras incoherentes arrastren a nadie tras de sí.

Ana de Abella planteó sin duda más problemas a sus jueces. Hemos visto que el calificador tomó en consideración su locura y, por tanto, su no culpabilidad. El fiscal, en su acusación, no lo tuvo en cuenta y, recogiendo sólo los delitos, la acusó de herejía, de alumbrada y de pacto satánico. Ahora bien, Ana de Abella es insensata y violenta. La Inquisición la trata como a una enferma y recurre a los médicos para cuidarla. Es dejada en aislamiento en el hospital de Bálsamo. Interrogada, responde con incoherencia y proposiciones heréticas, fantasmas y sacrilegios. Todo se mezcla en sus respuestas. Los inquisidores lo pasan tan mal para encontrar a la hereje, a la alumbrada, que preguntan a los médicos si no está loca. Como durante las audiencias parece que la acusada no se ha expresado de una manera normal, ordenan que los médicos del Santo Oficio la vean y la examinen y que, bajo juramento, declaren lo que piensan de la capacidad mental de la detenida. Y como ha pronunciado frases poco coherentes, les ordenan también que declaren lo que de ella piensan a juzgar por sus actos y sus palabras durante el proceso en curso.

Los médicos, que prestan juramento, le toman el pulso y, al encontrarlo normal, piden examinar a la beata durante más tiempo. Después de un segundo examen, los médicos deciden que, aparentemente, es locura. Pero no pueden sondear las almas y dejan a los inquisidores el cuidado de decidir si ese estado es real o fingido. Se niegan a considerar decisivos los signos de desconsideración, tales como su mirada desafiante y el nerviosismo con que mueve los pies, fenómenos que parecen ser naturales en esta mujer. La locura no necesita más que medicina, dicen los médicos a los inquisidores. En Ja duda, la Inquisición puede encerrarla para evitar el escándalo, no castigarla. Ana de

Abella, cuya suerte no conocemos, sin duda terminó sus días en el hospital de Bálsamo.

Otro ejemplo. En Sevilla, en 1612, Juana de la Cruz, llamada beata, religiosa novicia en el convento de la Paz de Sevilla, es acusada por trece testigos de haber dicho que con la ayuda del demonio ha caído en éxtasis y en ocasiones se ha elevado hasta el techo. Calificada de enemiga formal de la fe, sospechosa de herejía alumbrada, es detenida el 28 de junio de 1611, sin confiscación de bienes. Durante las audiencias confiesa haber venerado, involuntariamente y por ignorancia, a Satanás, que para engañarla había tomado la apariencia del niño Jesús. Dice haber comprendido su error cuando Cristo se le mostró desnudo ante ella y, de esta manera, la conoció carnalmente; sus tumultuosas relaciones (pues le exige a ella ayunos, disciplinas y cilicios, y la martiriza tanto que echa sangre por la boca) duran ya diez años. La sentencia ordena que oiga un día de fiesta una misa mayor en la iglesia de Triana en hábito de penitente, durante la cual será leída su sentencia, que abjure *de levi*, que sea absuelta *ad cautelam* y que sea encerrada en un convento o en un hospital de mujeres por cuatro años.

El hospital ocupa así el lugar de las prisiones secretas del Santo Oficio, una vez que estas mujeres han sido quebrantadas por el desprecio hacia sus creencias. Así se elabora ya una práctica de la represión de la alienación eminentemente social, puesto que es el hospital quien toma a su cargo el castigo.

En el siglo XVIII su juicio es menos sutil. Cuando la fe no es más que superstición, la religión, según opinión general, se convierte para toda una sociedad en asunto de mujeres.

Eso es lo que castiga el Santo Oficio quemando a la beata Dolores. Antes de reconocer a la mujer en la ilusa, la Inquisición ha estado a punto de perder el rumbo.

Un ejemplo lo constituye la acusación contra la beata doña Gerónima de Noriega, ya citada, por parte del Santo Oficio de Toledo. Este tribunal pide a la Suprema que considere a doña Gerónima de Noriega rea de los delitos de bribonería perniciosa, hipocresía, vanidad, temeridad, blasfemia herética, compartir los errores de los alumbrados, mixtificación e injurias a Dios, con peligro para sus prójimos por confundirles en graves cuestiones espirituales, haciendo que empujados por su ejemplo caigan en tales engaños. Se trata de un delito ecléctico, cuyos términos se repiten con una curiosa constancia en todos estos casos. A los defectos morales se mezclan errores, blasfemias, sacrilegios, proposiciones erróneas, incluso doctrina de alumbrados.

Es cierto que muchas de las palabras de las ilusas recuerdan a las de los alumbrados. Pero la secta de los alumbrados parece mucho más una construcción mental de los inquisidores y de los historiadores que una herejía coherente. Lo que conocemos de los alumbrados es un cuerpo de proposiciones reunidas por el Santo Oficio durante los procesos, a través de la cual intenta delimitar lo herético. Según M. Bataillon, «en un sentido amplio, la secta española de los alumbrados es un cristianismo interiorizado, un sentimiento vivo de la gracia», al cual se incorpora un rechazo de las mediaciones temporales y sacerdotales. Entonces, las ilusas son efectivamente alumbradas cuando se dan a la oración mental lejos del mundo, cuando afirman estar «confirmadas en la gracia», cuando pretenden comulgar varias veces al día.

El Santo Oficio no se dejó arrastrar por estos argumentos. El único caso en que, según sabemos, la Inquisición juzgó ante todo a una alumbrada fue el de Catalina de Jesús, inspiradora de un auténtico núcleo de herejía. La presencia en el seno de ese grupo de un hombre de letras y de teorías, el carmelita Juan de Villapando, es un factor importante. Casi todos los casos de alumbrados se mezclan con acusaciones de carácter sexual. Los alumbrados, como ciertas sectas paganas, se entregaban a orgías

colectivas durante las cuales clérigos poco escrupulosos abusaban de las ingenuas beatas. Nada hay de extraño en ello, puesto que las mujeres, desde siempre, llevan la carga del pecado de la carne. En los casos de ilusas los inquisidores se muestran poco dispuestos a desenredar tales acusaciones hechas contra esas beatas cuya soledad y castidad en el siglo debían inquietar grandemente a sus contemporáneos.

En Almagro, el padre jesuita Luis de la Torre, confesor y director espiritual de las beatas de la ciudad, fue acusado de mantener con algunas de ellas relaciones equívocas. Así, un testigo habla de la amistad que mantenía con ciertas «mujercillas», y también dice que desearía que el Santo Oficio verificara, de ser posible, con qué objeto había tenido una relación tan importante con doña María de Sanabria, mujer que residía en la ciudad y de la cual era público y notorio que no estaba en sus cabales, y con la cual ninguna persona honorable, de cualquier estado que sea, tenía tratos ni conversación. El comisario del Santo Oficio comprobó muchas cosas de este caso, pero en ningún momento las relaciones del padre jesuita. La beata doña Gerónima fue también acusada de mantener relaciones con su confesor: el Santo Oficio no le pidió ningún esclarecimiento sobre este punto. Esta acusación reaparece casi incansablemente en todos estos casos.

Los españoles del siglo XVII dudaban de la virtud de las beatas y seguramente se daba rienda suelta a la murmuración cuando se trataba de hablar de esas mujeres que los clérigos se reservaban para sí.

¿Qué piensan de ellas los que tienen a su cargo el alma de los fieles, los que, más que reprimir, deben guiar, los que en lo sucesivo confiesan en masa en un confesionario y perdonan? ¿Qué piensan esos «nuevos» eclesiásticos que predican la contrición, el pesar sincero ante las faltas por amor de Dios, frente a esa Inqui-

sición que pide un pesar dominado por el temor como condición del perdón: en una palabra, la atrición? «Con poca temor de Dios y de su consciencia», dice el fiscal hablando del hereje.

En todos estos casos, las acusadas estuvieron en relación con religiosos (jesuitas, carmelitas, trinitarios). Les confiaron sus revelaciones. Ellos intentaron convencerlas para que no las hicieran públicas; que desconfiaran, puesto que podían proceder de una ilusión demoníaca o de su imaginación; de que las consideraran con humildad sin utilizarlas para conseguir una reputación, informándolas incluso del peligro que corrían de ser incomprendidas y por ello denunciadas a la Inquisición. Ninguno de ellos las denunció. Ninguno colaboró con el Santo Oficio, salvo el dominico en el caso de Almagro y el cura de Ajofrín en el de Ana de Abella. Parece que esas aspirantes devotas se dirigían sobre todo a ellos, miembros de esas órdenes nuevas o reformadas: carmelitas, jesuitas, trinitarios descalzos, etc.

Los jesuitas no tenían obligación con respecto al Santo Oficio; es probable que algunas se confiaran a ellos por esta razón. De los carmelitas, hemos visto cuán prudentes e ilustrados se han mostrado los frailes de esta orden en lo que respecta a las calificaciones. Lo mismo puede decirse de los confesores carmelitas a los cuales se dirige el comisario durante la encuesta sobre la vida y las costumbres de doña Gerónima de Noriega, rehusando darle ningún detalle sobre la conciencia de su penitente. Se limitan a afirmar que va a misa y se confiesa.

Los dominicos (ya hemos visto por qué en el caso de Almagro) y el cura de Ajofrín están mucho mejor dispuestos. El primero se niega a escuchar a Catalina de Escarate en confesión para poder informar de sus palabras. El segundo es menos escrupuloso, sin duda también menos sutilmente maquiavélico, y poco familiarizado con las vicisitudes de la dirección espiritual, como los curas ignorantes de entonces. Informa de palabras es-

cuchadas en confesión que completa con pseudodenuncias anónimas y perfectamente inventadas. Éstas han sido elaboradas *ad hoc* en el momento de la publicación de los testimonios, para disimular de alguna forma la denuncia del cura, demasiado fácilmente identificable.

Para proteger a sus confidentes, la Inquisición hacía poco caso de sus escrúpulos.

Dominicos y sacerdotes coinciden siempre, en nuestros casos, en su apoyo incondicional al Santo Oficio. Las otras órdenes son todas reticentes a que la Inquisición intervenga en un dominio del cual son los dueños: el de la dirección espiritual.

La desvalorización de la bruja

La Inquisición española hizo de la disidencia femenina en materia de fe una ilusión del demonio, negándole su carácter de herejía, o error de la inteligencia, en nombre de los vicios de la «naturaleza» femenina.

Un buen número de mujeres españolas no se mezclan con las cosas de la fe, pero pretenden desarrollar un saber y unas prácticas que el Inquisidor llamará hechicería herética, antes de reconocer en ellas de nuevo la estupidez femenina.

No nos vamos a ocupar aquí de nuevo sobre la magia y la hechicería en general, como tampoco sobre la caza de brujas que impera en toda la Europa moderna. Otros lo han hecho ya, y son cosas conocidas.

Se ha atribuido en esta materia una actitud ilustrada y progresista a la Inquisición española. En todo caso, ésta fue en Europa el primer aparato represivo que afirmó la impotencia de las brujas adecuando sus sanciones a ello.

Julio Caro Baroja, en una obra esencial, ha arrojado luz sobre la trayectoria teórica y práctica recorrida en España hasta el abandono puro y simple por parte del Santo Oficio de la caza de brujas.[12]

El Santo Oficio español, como todos los tribunales civiles y eclesiásticos de Europa, autorizados por la bula *Summis desiderantes* publicada en 1484 por el papa Inocencio VII, se lanzó a la persecución de las brujas.

Según Kamen, el tribunal de Zaragoza condenó a una sola bruja a la hoguera en 1498, a otra en 1499 y a tres en 1500.[13]

El mismo Kamen hace la cuenta de los procesos emprendidos por el tribunal de Toledo durante dos períodos distintos. En el primero, de 1575 a 1610, es decir, 35 años, el Santo Oficio instruyó dieciocho casos de brujería de un total de 806 crímenes juzgados, mientras que en el período 1664-1794, es decir, 130 años, conoció cien casos de brujería sobre un total de 875 procesos. En el período 1573-1577, D. Peyre ha contado seis casos de brujería juzgados por el Santo Oficio de Granada.

Por consiguiente, las cifras presentadas por Kamen demuestran un aumento de la importancia atribuida por el Santo Oficio a esos asuntos. No por ello dejan de ser muy escasos. Los casos perseguidos muestran más hechicería amorosa, plaga urbana, que brujería colectiva, considerada como un fenómeno rural.

Ahí está el caso de una tal Francisca Díaz, condenada el 12 de enero de 1536 a «aparecer en auto de fe como penitente, con una vela de cera entre las manos para que después de la lectura de nuestra sentencia abjure del crimen de herejía de que está acusada».

Habiendo perdido toda esperanza de que se casara con ella el hombre a quien ella amaba y del cual tenía un hijo, Francisca había recurrido a una hechicera que conocía, que invocaba al demonio. La falta de esta abandonada es tan benigna como su sanción (confesó que no tenía intención de creer en el diablo), procediendo su yerro de una mentalidad mágica que le hacía creer, por ejemplo, que sería absuelta ofreciendo a Dios una blanca (moneda de escaso valor) y un avemaria.

Mucho más graves son los casos que, a principios del siglo XVI, se produjeron en Vizcaya. En 1507 la Inquisición de Logroño quemó a más de 300 personas según Llorente y Lea, a 29 según Menéndez Pelayo. En 1527 dos niñas se presentaron, en Pamplona, ante los auditores del Consejo y les declaran:

> Señores, la verdad es que nosotras somos brujas, en compañía de otras muchas de este oficio, las cuales hacen mucho mal, y si queréis castigarlas nosotras os las mostraremos, que así que veamos a cada una el ojo izquierdo, la conoceremos, porque somos de su oficio: otra que no lo fuese no las podría conocer.

Toda la región se muestra infestada de hechiceras, cuyas prácticas describe el inquisidor Avellaneda minuciosamente. Se trata de ritos conocidos y casi inmutables desde las descripciones del *Malleus* de Sprenger y Kramer. Negación de la fe y pacto satánico, participación en reuniones sabáticas, orgía sexual, acoplamientos satánicos, ejercicios de poderes maléficos contra los hombres, los animales y las cosechas, todo junto a una inversión de los valores y símbolos del cristianismo. Los ritos hechicerescos introducen el desorden en el seno del orden divino y por lo mismo en el orden social y simbólico.

Así, hasta finales del siglo XVI una verdadera epidemia de hechicería hace estragos en esa región y no repetiremos sobre ello el relato que ha hecho Julio Caro Baroja.

Todos estos casos son semejantes en lo que tienen de espectaculares. Los niños están a veces en el origen de las denuncias, de las que se adueña toda una población, señalando ante la Inquisición a los chivos expiatorios. Pero, gracias a estos casos, se pone de manifiesto una diferencia notable entre la Inquisición y los tribunales civiles. Estos últimos, que sufren con mayor fuerza la presión de una opinión convencida de los poderes maléficos de las brujas y de los peligros que representan, se deciden a actuar por su propia cuenta, sin tener en cuenta al Santo Oficio.

Hacia 1555 el Consejo de la Suprema había rechazado, por insuficiencia de pruebas, las peticiones de diversos pueblos de Guipúzcoa. Hasta 1576 no consiguió la Inquisición el poder casi exclusivo sobre los casos de hechicería. Se trataba de un asunto de poder muy importante para el Santo Oficio, cada vez más inquieto por las considerables proporciones que estaba tomando la epidemia.

Durante el caso de Pamplona, algunos de los participantes en la asamblea especial de inquisidores que deliberó, manifestaron ya dudas en cuanto a la validez de las confesiones. El envío de predicadores les parecía una solución más pertinente que la hoguera para lo que consideraban como producto de la imaginación de mujeres ignorantes y la credulidad de espíritus sencillos.

Durante todo el siglo XVI el Santo Oficio mostró prudencia en sus procesamientos y clemencia en sus juicios. H. Kamen cita el caso de Juana Izquierda que «juzgada por el tribunal de Toledo en 1591, confesó haber tomado parte en el asesinato ritual de varios niños. Dieciséis testigos confirmaron que los niños habían muerto de repente, y que Izquierda era tenida por bruja». Ahora bien, esta acusación que en otra parte la hubiera llevado a la hoguera, no le supone más que una abjuración *de levi* y 200 latigazos.

A los inquisidores destinados a debatir estos casos se les invitaba —como en el caso de Valdeolitas, enviado a Navarra en 1538— a no otorgar enteramente crédito a las descripciones del *Malleus*, sin que por ello la realidad de las acciones de las hechiceras fuera todavía puesta en entredicho.

Los incidentes del célebre caso de Logroño condujeron a la Inquisición a adoptar una actitud radical. Nuevamente en Navarra, se celebró en Logroño en 1610 un auto de fe en el cual fueron presentados 29 hombres y mujeres acusados de hechicería. Seis brujas perecieron en la hoguera, mientras que cinco fue-

ron quemadas en efigie. La relación del proceso fue impresa y difundida abundantemente, con la clara intención de impresionar a las gentes.

Esta relación, de la que Caro Baroja recoge amplios extractos, se esfuerza en demostrar la existencia, en esa región, de una secta de brujos y brujas, excesivamente ritualizada, cuyos considerables poderes ponían en peligro a toda Navarra. Las agitaciones provocadas por este asunto condujeron al Santo Oficio a asumir de nuevo la instrucción del caso, tarea que confió a A. Salazar y Frías. De la memoria que redactó para la Suprema recogeremos esencialmente su convicción capital para la historia de la brujería en España.

> Considerando todo lo anterior con toda la atención cristiana que estuvo en mi poder, no hallé las menores indicaciones por las que inferir que se hubiera cometido un solo acto verdadero de brujería. … También estoy seguro de que, en las presentes condiciones, no hay necesidad de promulgar más edictos ni de prolongar la vigencia de los existentes, ya que, dada la perniciosa agitación de la opinión pública, todo lo que se haga removiendo el asunto no haría más que daño y aumentaría la extensión del mal. Por mi experiencia deduzco la importancia del silencio y de la reserva, ya que no hubo brujas ni embrujadas hasta que se habló y se escribió de ello. Tuve esa impresión recientemente en Olagüe, cerca de Pamplona, donde todos aquellos que confesaron declararon que todo el asunto comenzó después de que fray Domingo de Sardo viniera a predicarles sobre esas cosas. Así que, cuando fui a Valderro, cerca de Roncesvalles, para reconciliar a algunos que habían confesado, y ya estaba a punto de regresar, los alcaldes me suplicaron que fuera al valle de Aézcoa, a dos leguas de distancia, no porque se hubiera descubierto allí ningún caso de brujería, sino para que fuera igualmente honrado, como el otro. Me limité a enviar el edicto de gracia, y al cabo de los ochos días de su publicación, me enteré de que ya había allí muchachos confesando.

La Suprema publicó el 31 de agosto de 1614 instrucciones recogiendo las conclusiones de Salazar y Frías en cuanto a la brujería, los cuales ordenaban examinar con prudencia las prácticas mágicas, esas ridículas supersticiones que, aliadas a las creencias populares, fomentaban movimientos colectivos siempre equívocos.

Es habitual atribuir a Salazar y Frías una actitud ilustrada y racional; nos parece que más bien fue, a imagen de la de la Suprema, eminentemente «política». Porque esa recrudescencia de los casos sólo en las regiones de Navarra y Vizcaya plantean un problema.

La brujería es un ámbito salvaje, fuera de la ley, un ámbito de transgresión también, en el cual hay otro poder, satánico —dice el inquisidor—, al cual no tiene acceso. La Inquisición tiene la misma actitud que los clérigos de la baja Edad Media que no tenían más que desprecio por las historias de brujas, herencia de los cultos paganos. Darles importancia hubiera sido reconocer esos cultos. En lo que concierne a la brujería vasca, Caro Baroja no duda en afirmar que desde un principio, la brujería vasca aparece ligada a una peculiar situación social del país y adherida a una tradición de paganismo que hacía decir a varias personas del siglo XV que los vascos, tan católicos hoy, eran gentiles.

Bernardo Barreiro, que, según parece, ha inventariado el conjunto de procesos de hechicería juzgados por el tribunal de Compostela, en los siglos XVI y XVII, considera que brujas y astrólogos eran los representantes de una cultura regional ahogada y reprimida por la Inquisición.[14]

Examinemos algunos de estos casos. Los primeros aparecen en 1575. La mayor parte de las acusadas son curanderas, dotadas de un saber ancestral, que asociaban en sus prácticas escenografías aparatosas con preparaciones herbáceas de todo tipo. Un saber que la madre transmitía a la hija como el de una tal Garci García, que conocía un procedimiento para mantener el deseo del marido, o el de Constanza de Pozo, que sabía curar a los recién nacidos anémicos, o por último el de Isabel Bella, que pretendía que el pedazo de altar que llevaba consigo como talismán le servía de contraceptivo eficaz. Amuletos de este tipo se dan hoy todavía a las parturientas para facilitarles el alumbramiento.

El Santo Oficio se niega a llamar demoníaco un saber que rebasa su entendimiento. Su severidad es mayor cuando la acusada confiesa haber acordado con Satanás un pacto espiritual y carnal y habérsele sometido en cuerpo y alma. Éste es el caso de María Rodríguez, entregada por las autoridades seculares a la Inquisición de Santiago en 1577. Cuando la Inquisición la encerró en sus prisiones secretas, estaba mutilada por torturas. Fue cuidada durante el tiempo necesario para su restablecimiento. Cuando estuvo en condiciones de soportar los interrogatorios, fue sometida a la tortura —inquisitorial esta vez— y confesó su delito.

La sentencia es una prueba más de la relativa clemencia de entonces. María Rodríguez fue condenada a salir en auto de fe con las insignias de bruja, a abjurar *de vehementi*, a 200 latigazos y al destierro de su pueblo y de Santiago. Dos años más tarde, al reincidir, fue quemada en la Plaza del Campo en Santiago de Compostela. Parece ser que fue la única bruja quemada por ese crimen en la provincia.

De 1575 a finales del siglo XVII, la actitud de la Inquisición siguió siendo la misma en esta región, que no se vio afectada por las grandes orgías satánicas. Las penas se hicieron más duras cuando las creencias mágicas introdujeron la confusión en las cosas de la fe. Magdalena de Pereiras, viuda de 60 años, fue torturada y condenada a 200 latigazos en público y al destierro por haber pretendido que el Espíritu Santo, bajo la forma de una paloma, le había dicho que tenía el poder de curar con hierbas.

La abjuración *de levi*, los latigazos y el destierro son las penas más frecuentes. En efecto, en su conjunto, estos casos son benignos y demuestran más superstición que brujería, atestiguando la persistencia de una mentalidad mágica.

La Inquisición española no se dejó atrapar por ese tipo de prácticas, que no eran para ella más que hechicerías, producto de la imaginación desbordada de mujeres impresionables.

Así, no se obstinaba en conseguir confesiones a toda costa y utilizaba poco la tortura, propicia a los delirios verbales de todo tipo; por otra parte, la mayoría de los acusados confesaban fácilmente sus creencias y sus prácticas. Algunas incluso reconocían haber concluido un pacto satánico, sellado con un acoplamiento con el diablo.

Basta con citar el ejemplo de Mencía Fernández de Lozar, morisca, habitante de Granada, que apareció el 29 de septiembre de 1576 en auto de fe en esta ciudad. Denunciada como hechicera y alcahueta, encarcelada en las prisiones secretas de la Inquisición, confesó haber sido mora y haber realizado ceremonias de esa secta, haber acordado un pacto con Satanás, que la conoció carnalmente en varias ocasiones pero luego la dejó porque se había casado con otro. Su celo misionero y su ingenuidad hacían reír a Satanás —como ella contaba— cuando intentaba enseñarle las oraciones del Islam.

Fue enviada al auto con hábito, túnica y vergüenza pública por sus actos de brujería, y condenada a prisión por seis meses con confiscación de bienes.

Según Menéndez Pelayo, la acusación de brujería fue frecuente contra los moriscos, sin que tengamos certeza de ello. Los casos que cita son de hombres que poseían libros en lengua árabe, de los que se suponía que contenían fórmulas de invocación.

En conjunto, la confesión de pacto satánico es infrecuente, y cuando se produce, la Inquisición se muestra de una prudencia extrema.

Casilda de Pabanes, interrogada por la Inquisición de Valladolid en 1622, es un ejemplo de ello. Su caso, si la Inquisición le hubiera dado un mínimo crédito, hubiera supuesto una oleada de denuncias en Villariez, donde residía. Presa de remordimientos tardíos, confiesa cómo, siete años antes, en Navidad,

había sido obligada por una vecina a adorar a Satanás y a acoplarse con él. Confiesa también incursiones nocturnas durante las cuales las dos mujeres succionaban los dedos de los pies y de las manos de sus vecinos dormidos. Faltan pocas cosas en el relato de Casilda para que se reconozca el estereotipo de los manejos hechicerescos. El Santo Oficio, mostrándose circunspecto, ordenó una discreta investigación. Se comprobó que en Navidad de 1615, la mujer había cogido una fiebre acompañada de temblores.

El 16 de marzo de 1622 el tribunal ordenó que fuera reconciliada en la sala de la audiencia y absuelta. Una vez más, la Inquisición reconoció que la confesión era el producto de la imaginación delirante de una mujer, es decir, de una causa natural que el Santo Tribunal no tenía por qué juzgar.

Los casos de «hechicería» en España eran en su mayoría casos de superstición, invocaciones, encantamientos y sortilegios.

La línea de demarcación entre lo mágico y lo sagrado es a veces muy fluida.

Lorenza Valecillo, procesada en Valladolid en los años 1622-1626, predecía el porvenir con la ayuda de habas y la siguiente invocación: «Te conjuro por Dios, si es que el verdadero Dios existe, a que me digas la verdad diciéndome lo que yo quiero saber».

Frente a la impotencia o al fracaso, la magia es un recurso. Frente al fracaso amoroso, por ejemplo. Lorenza Valecillo invoca a Satanás esta vez con el fin de que el corazón del eclesiástico al que ama le siga perteneciendo: «Te llamo, te ato, te encanto, acude a mi llamada y no halles reposo hasta que vengas a buscarme, y no encuentres de tu gusto a ninguna mujer más que a mí». Condenada a abjurar *de levi* y desterrada de Valladolid por dos años, el Santo Oficio ordenó que le fuera quitado el calificativo de «hechicera».

No todo es patrimonio exclusivo de las mujeres. Fray Manuel Correas, ya investido de un poder sagrado puesto que es carmelita, prepara un guión original en el que se mezclan oraciones muy cristianas con las más tradicionales prácticas demoníacas; y ello con el fin de asegurarse el matrimonio de una adolescente que desea. ¡Qué psicólogo tan grosero era el tal fray Manuel, si estaba convencido de que las mujeres aman el poder!

Denunciado por su víctima, escandalizada de que utilizara las palabras de la consagración con fines reprobables, el Santo Oficio condena al fraile a la abjuración *de levi* y a tres años de galeras, al remo y sin sueldo.

La extraña clemencia por este auténtico sacrilegio se explica sin duda por la condena a reclusión perpetua y a la expulsión de su orden que, seis años antes, el tribunal de Granada le había infligido y que continuaba pesando sobre él. Fray Manuel se había casado siendo sacerdote.

Durante todo el tiempo de su ejercicio, el Santo Oficio conocerá casos de este tipo: tres son presentados ante la Inquisición de Valladolid de 1622 a 1626, siendo sancionado uno, el de Lorenza de Valecillo.

Pero los casos de brujería propiamente dichos han desaparecido casi totalmente. Según Kamen, «a partir de 1641, no hubo casos de brujería en el tribunal de Valladolid, y, desde 1648, ninguno en el de Toledo».

El recurso a la magia conoció en España una moda comparable a la de los santos taumaturgos, que afectó también a los poderosos: el crédulo Olivares recurría, según rumores, a dos brujas de mucho renombre que le proporcionaban amuletos para que se mantuviera en el favor real.

La intervención de la Inquisición tanto en este dominio como en el de la ilusión demoníaca es una táctica adoptada a un objetivo fluctuante: el mantenimiento del orden religioso. Para juz-

gar a una ilusa, los inquisidores y teólogos no tenían más que un criterio: la obediencia a los doctos, a los confesores, a la Iglesia. Aunque fueran juzgados como desobedientes, no por ello dejaban de plantear un problema. ¿Y si fueran locas?, se interroga el Tribunal. No es la acusada la que se defiende así. Es la Iglesia y la Inquisición quienes recurren al argumento de la locura. No la de Erasmo, locura de cada cual, locura-verdad, que se elogia. La Inquisición impone a la loca un nombre y una señal. De ahora en adelante, puede hablar, el dogma y la Iglesia no tienen por qué temer nada: «Tranquilizaos, sabéis que esa beata está loca». Pero también en esto la Inquisición vacila: no hay un *Malleus* de las ilusas. La bruja, según el *Malleus*, tiene un proyecto: el desorden. Armado de su saber demonológico, el inquisidor sabe cómo tratarlas. Lo que parece molestar al Santo Oficio, es que su existencia y el desorden que supone dejan lugar a otras potenciales actitudes de rechazo.

Así, el Santo Oficio español hace de la bruja una variedad de ilusa, no más temible y poderosa, sino loca y estúpida. Al calificar el verbo femenino de tontería o de demencia, contribuye hábilmente a que las mujeres sean las «afásicas de la historia», cuando de lo que se trataba era de encauzar la superstición estigmatizando a sus grandes sacerdotisas.

Capítulo 7
EL MODELO RELIGIOSO: LAS DISCIPLINAS DEL LENGUAJE Y DE LA ACCIÓN

El Santo Oficio ha sido, pues, en gran parte, un instrumento de asimilación de las minorías de cristianos nuevos. Pero ésta no es más que una faceta de su acción. Moldeó también en profundidad a la masa de los que se definían a sí mismos como «cristianos viejos que creen en dios a machamartillo, y creen todo lo que tiene y cree la santa madre iglesia de Roma». Fue a ellos a quienes en el siglo XVI la mayor parte de los tribunales dedicaron lo esencial de sus esfuerzos. Es bastante curioso que los historiadores hayan olvidado durante mucho tiempo este aspecto de las cosas. El propio Lea, pese a ser tan concienzudo, no le dedica más que unas cuantas páginas sin convicción. Haciendo un rodeo por la etnología histórica desde hace algunos años hemos redescubierto este rostro oculto de la Inquisición. A ello dedicaremos los capítulos que siguen.

En éste hablaremos de la gran masa de los pequeños delitos, de esas palabras desafortunadas —más que verdaderas herejías— que puede pronunciar un ignorante de lengua demasiado larga, y que dieron tanto trabajo al Oficio a partir de 1525. Luego abordaremos el problema del protestantismo, intentando seguir no sólo la represión, cosa que otros han hecho antes que nosotros y espléndidamente, sino sobre todo la publicidad organizada en torno a ella, y las repercusiones que tuvo sobre los castellanos; lo haremos a través del ejemplo toledano.

La toma de conciencia de la Reforma, ideología competitiva y amenazadora, hizo que los años 1550-1560 marcaran un giro en la historia del tribunal. Pero ésa fue también la época del Concilio de Trento, lo cual tuvo quizá más importancia. En Trento se

elaboraron, entre 1543 y 1563, una serie de decisiones doctrinales y de decretos disciplinarios que marcaron profundamente toda la historia posterior de Europa. Del Concilio se desprenden dos líneas principales: mayor precisión dogmática y preocupación pastoral, preocupación por la fe del pueblo, por su educación religiosa. Voluntad de control también. Esta ola de fondo desborda ampliamente el campo inquisitorial, donde se refleja. Nada de revolución, nada de cambios bruscos, sino un prestigio nuevo para el Oficio, que se transforma en clave de bóveda de la reconquista católica interior de España. Algunas novedades en su acción: un considerable reforzamiento del control sobre el flujo ideológico, a través de los libros, los pensadores y esos grandes educadores del pueblo que son los miembros del clero. A través también del lanzamiento de verdaderas campa ñas de educación popular sobre temas precisos, el matrimonio cristiano, por ejemplo, al cual dedicamos un capítulo. Pero vayamos al tema.[1]

La blasfemia

La actitud de los inquisidores con respecto a la blasfemia es paradójica. Oficialmente, es el desprecio. «Algunas blasfemias y palabras mal dichas de personas groseras y bajas», describe desdeñosamente un inquisidor de Toledo. «Hasta ahora, bendito Nuestro Señor, no se ha descubierto cosa de importancia de que Vuestras Señorías sean avisados. Antes parexçe que ay toda buena cristiandad», encarecía uno de sus colegas en un momento en que juzgaba a varias docenas de blasfemos al mes. Y sin embargo, hay 594 casos en los archivos de la Inquisición. Más que de mahometizantes, más que de bígamo o de hechiceras.[2] ¿Puede decirse que sea un caso particular? Pero cuando en 1539 el inquisidor Olivas visita el señorío de Vizcaya trae en su equipaje 69 procesos por blasfemia: de todos los delitos es el mejor representado… Él solo proporciona la cuarta parte de las causas juzgadas por la Inquisición de Calahorra de 1546 a 1550, muy

por delante de los conversos, los moriscos o los supersticiosos que, todos juntos, apenas llegan al 10 por 100 del total. Y si los jueces desprecian a los blasfemos hay que reconocer en sus informes que a su represión dedican la mayor parte de su actividad.

Esta importancia, de hecho, es circunstancial. No podemos citar más que el ejemplo de Toledo, pero lo creemos representativo.[3]

Casi todos los blasfemos juzgados por el tribunal aparecen entre 1530 y 1555. Hacia 1560 se produce una ruptura brutal, un hundimiento del número de acusados, precisamente en el momento en que el delito, muy próximo, de las «proposiciones» se eleva hasta alcanzar su máximo. Es difícil no establecer una relación entre ambos hechos: todo ocurre como si uno hubiera crecido a expensas del otro. Parece como si la persecución de los blasfemos hubiera sido un mal menor en momentos en que no había otra cosa que hacer y como si el aumento de tareas más urgentes lo hubiera relegado a una segunda fila. Esto se nota también en el declive de las visitas de distrito que empieza entonces. Porque era durante las visitas cuando se juzgaban la mayor parte de las blasfemias.

El 17 de junio de 1552 el inquisidor Valtodano está en Agudo. Un tal Diego de Arévalo, de 25 años, obrero en el molino de batanes de Marcos Hernández, se presenta. Es de Segovia, hijo de Martín de Arévalo, cardador, pero trabaja en Agudo. «Dixo que el viena a dezir que estando en el dicho batán (donde trabaja), avrá tres semanas poco mas o menos, y estaba allí Luis, peraile, y un viejo, vecino de Agudo, que no sabe el nombre, y avía ido a adobar un poco de cordellate. Y este declarante (dijo): "Válame el culo de dios". Y esto viene a confesar». Sorpresa del juez: «¿Dónde ha aprendido ese juramento?». Respuesta del declarante. «En Cataluña y en Valencia. Allí no se jura de otra manera. No, no lo había dicho antes». Está muy mal, se le podría

condenar a las severas penas que disponen las leyes civiles. Sin embargo, teniendo en cuenta su juventud y que es soltero, teniendo en cuenta también que se ha denunciado espontáneamente cuando no había ningún testigo contra él, que escuche una misa devotamente recitando el rosario. Y que no lo vuelva a hacer más.[4]

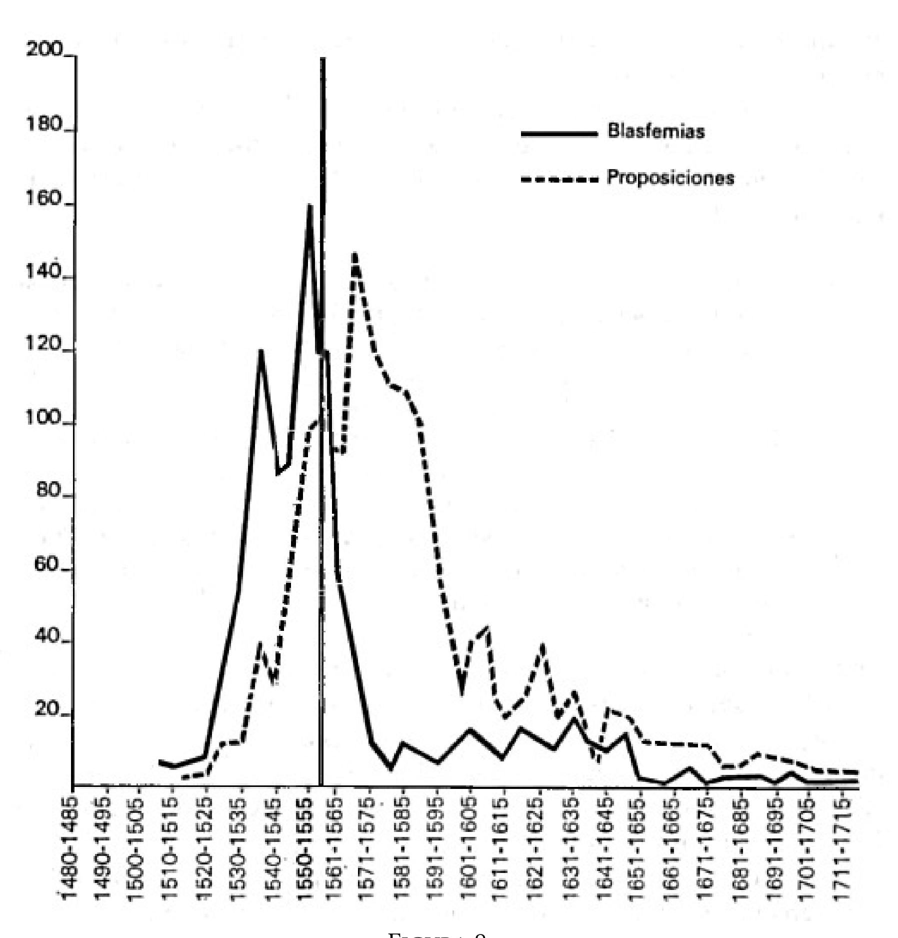


FIGURA 8

Inquisición de Toledo. Procesos por blasfemias y proposiciones

(por períodos quinquenales)

Es en Toledo en donde Catalina Díaz, mujer de un zúrrador, va a buscar a sus jueces. Vive en el Corral de San Juan de los

Caballeros. Presenta un papel, cuidadosamente caligrafiado por el escribano público.

> Catalina Diaz, muger de Juan Bezerril, vecino desta cibdad, digo que el segundo dia de pasqua de Spiritu Santo que agora passó, yendo a dar una quexa de un Juan de Aranda, en el corral de Sant Juan de los Caballeros, rogándome cierta persona que no fuese a dar la dicha quexa, con el enojo que yo tenía de las palabras injuriosas que el dicho Juan de Aranda me avía dicho, dixé e respondí: «No me habléis en ello, que aunque dios me lo mande, no lo haré», no mirando lo que dezía. Y porque si en dezir las dichas palabras … esçedí, pido a Vuestras Mercedes (los inquisidores) por ello me den penitencia saludable. Para lo qual, etc. … (ante Vuestras Mercedes parezco).

Breve interrogatorio sobre su identidad: tiene 32 años; es hija de Damián Montero y de Ana, su esposa, los dos madrileños. «¿Cristiana vieja?». Responde afirmativamente. «¿Seguro? Que recite sus oraciones». Lo hace, y bien. Ella no tiene costumbre de blasfemar, su cólera la excusa, se disculpa. Pide una penitencia. El notario escribe la sentencia, como lo que antecede, sobre la misma hoja que ha presentado la acusada: hará que digan una misa rezada que escuchará devotamente recitando tres padrenuestros y tres avemarías en honor de la Santísima Trinidad. Y que tenga cuidado en el futuro.[5]

Es así como se despacha, en unos minutos, antes de 1560, a los blasfemos. Ciertamente hay casos más largos, que hacen intervenir a numerosos testigos, que duran días, incluso meses y que producen esos grandes sumarios que alegran el corazón de los escribas. Pero, salvo excepciones, son casos simples, breves, en los que se molesta lo menos posible al acusado. Es raro que se le meta en prisión preventiva, raro que se le convoque a Toledo. La mayor parte de las veces se espera a que venga a denunciarse, o, si hay testigos contra él, será convocado por el primer inquisidor que pase por su pueblo. Raramente la pena rebasará lo que hemos visto: una penitencia espiritual, a veces acompañada de una multa, nunca muy elevada, proporcionada a los recursos del individuo.

Hay excepciones, pero tan sólo en los casos graves. Como ese Esteban Gómez, vecino de la Iglesuela, un pequeño pueblo al norte de Talavera. Llegamos a conocerlo bien, porque de 1537 a 1554, acumula denuncias y procesos. Jornalero y zapatero remendón en 1537, se eleva socialmente con el trabajo de sus manos y el de su numerosa familia. En 1547, se llama a sí mismo «jornalero y labrador»: se entiende que posee algunas tierras, pero no lo suficiente para vivir. La multa de 40 ducados que la Inquisición le impone ese año casi le arruina; sin embargo, los paga sin tocar sus bienes inmuebles, por los pelos y gracias al descuento de seis ducados que le hacen. Siete años más tarde es ya sólo labrador, visiblemente acomodado, empleando gente a su servicio y apoyado en dos hijos que aterrorizan a la aldea. Bonito ascenso, gracias a sus esfuerzos. Pero el precio ha sido alto. La fuerte personalidad de Esteban le ha enajenado la simpatía de sus convecinos. ¿Con quién no ha tenido unas palabras? Aislado, tratado con frialdad, objeto de burlas, casi en ostracismo, así se nos aparece en los últimos testimonios. Y cuanto más se le rechaza, más blasfema. Su repertorio es impresionante: «Reniego de Dios», «Arriba, Periquete», grita cuando la hostia consagrada es presentada al pueblo.

Una primera vez es detenido por el alcalde en 1546. Ahora bien, había sido denunciado anteriormente al Santo Oficio durante la visita de distrito de 1537. Incluso se había presentado al inquisidor pero, falto de tiempo, su caso no había sido juzgado. Es, pues, a la Inquisición a la que exige ser encomendado. Sale en auto de fe el 13 de marzo de 1547, luego, en camisa y amordazado, a la misa mayor de su aldea, «para que (los espectadores) tomen aviso y estén advertidos de no dezir palabras ni blasfemias que sean contra dios Nuestro Señor y su santa fee católica». En 1554 el corregidor de La Adrada, pueblo del que depende Iglesuela, lo detiene de nuevo. De nuevo se le encomienda al Santo Oficio. Evidentemente los jueces consideran el caso como deses-

perado porque se contentan con que haga penitencia durante el auto del 22 de noviembre.[6]

Después de 1560, por otra parte, las sentencias se agravan. Se comienzan a ver algunas como la de un tal Asiani, de Olite, en Navarra, al que la Inquisición condena en 1573 a la abjuración *de vehementi*, a 50 ducados de multa y a cinco años de galeras. Ciertamente, es un reincidente. Ciertamente, el caso es especialmente grave. ¿No ha dicho: «Al diablo doy mi ánima. Reniego de dios»? ¿No ha insultado al inquisidor comparándolo a los enemigos de la fe? ¿No ha comparado a los conventos con los burdeles? Pero Martínez no se había quedado atrás. Su caso no es único. ¿Por qué ese agravamiento de las penas? En lo que concierne a las galeras, el deseo de Felipe II de encontrar remeros debió tener su influencia. El hecho de que la mitad de los trece blasfemos condenados en Sevilla de 1606 a 1612 abjuren *de levi*, cosa rara antes de 1560, tiende también a indicar que los inquisidores se toman ese delito mucho más en serio.[7] Hay que tener en cuenta finalmente que sólo los casos más graves llegan, de ahora en adelante, hasta el tribunal. No dramaticemos, sin embargo: sentencias tan severas siguen siendo raras.

Y, de todas maneras, hay una desproporción entre las penitencias que impone el Santo Oficio y la gravedad teológica de la blasfemia, que es una injuria a la divinidad. Escuchemos a fray Luis de Granada en su *Guía de pecadores*: «Entre (los pecados mortales) el primero y el mas grave de todos es la blasfemia, que es un pecado muy vecino a los tres mayores pecados del mundo, que son infidelidad, desesperación y odio de dios, que es absolutamente el mayor de todos». Santo Tomás de Aquino va más lejos todavía al hacer de ella una infidelidad, agravada por el consentimiento de la voluntad y la expresión en palabras.

Hay una desproporción también con las feroces penas que contempla la legislación civil: arrancar la lengua, azotes y destie-

rro (1462, confirmado en 1492); prisión y látigo por haber dicho «no creo en Dios», con horadamiento de la lengua a la primera reincidencia (1502), además de galeras a partir de 1566. Un mes de prisión a la primera nadería, si hay suerte.

Los inquisidores parecen haber comprendido la verdadera naturaleza de la blasfemia, que, salvo excepciones rarísimas, realmente no pone en duda la fe. Saben que es ritual, estereotipada, basada en una media docena de fórmulas-tipo que, a lo más, permiten algunos juegos de permutaciones. El repertorio varía según las regiones. En toda Castilla parecen girar, por orden de gravedad creciente, en torno a «Juro a dios», límite extremo del lenguaje lícito; «por vida de dios»; las comparaciones de los hombres y Dios («Lo que digo es tanta verdad como el Evangelio»); la negación de la obediencia («aunque dios me lo mande, no lo haré»); la negación del poder divino («Dios no tiene poder para hacer tal cosa»); «no creo en dios» (con un sentido diferente al que daríamos hoy a esta expresión); «reniego de dios»; y, sobre todo, «me doy al diablo». En la costa mediterránea el repertorio es diferente: ya hemos visto la sorpresa del licenciado Valtodano ante una blasfemia catalana.

La blasfemia, que en sí es ritual, lo es también en su empleo. Puede ser la señal de la pertenencia a un grupo. No es casual que un número relativamente alto de nobles aparezca entre los blasfemos habituales. No es casual que fuera por blasfemia por lo que se juzgó al personaje de rango más alto que hemos encontrado en los archivos de la Inquisición de Toledo, el conde Saldaña, heredero de la casa ducal del Infantado, condenado a doce ducados de multa en 1538 por la mala costumbre que tenía de decir: «No creo en dios» y «Reniego de dios». No es casual que sea jugando cuando se blasfema más veces, hasta el punto de que parece un condimento indispensable del juego de dinero. Por último, es ritual también como señal de cólera, a menudo condicional en tal caso, o de desesperación, como el caso de

Francisco Gómez, esclavo de Joan Suárez, de Niebla, que renegaba de Dios mientras le azotaba su amo.[8]

No nos apresuremos, sin embargo, en declarar su total inocuidad, aunque la blasfemia a lo don Juan, la blasfemia por la blasfemia, en frío, para insultar conscientemente a Dios, continúa siendo muy infrecuente.[9] La blasfemia es demasiado habitual, los mecanismos de asociación mental que pone en juego son muy complejos. Metafóricamente, el blasfemo derriba radicalmente todo un sistema del mundo, situándose al lado de los peores enemigos de la fe. Ello justifica la intervención de la Inquisición.

Ésta tuvo que conquistar su jurisdicción con una dura lucha. La tradición venía de la Inquisición medieval que, según Eymerich, juzgaba a los blasfemos. Pero cuando la nueva Inquisición intentó recoger la antorcha, empezaron las protestas: que el Santo Oficio se encierre en su propio dominio, el de judaizantes y herejes formales, y que no venga a mezclarse en lo que corresponde a los tribunales ordinarios. Instrucciones limitativas del rey en 1500, quejas de las Cortes de Monzón (1510), nueva instrucción limitativa (1514), en el caso de Aragón. Instrucciones limitativas en 1524 y 1534, en el caso de Castilla. Pronto, sin embargo, se llega a un *modus vivendi*: a la Inquisición le corresponden los blasfemos «heréticos», y a la justicia eclesiástica o real los otros. Lo cual no dejaba de ser impreciso, porque ¿cómo definir la blasfemia herética? El Santo Oficio, de todas maneras, en la primera mitad del siglo XVI, parece haber juzgado todos los casos que quería sin preocuparse por estos supuestos límites.[10]

La blasfemia no estaba, pues, en el centro de las preocupaciones inquisitoriales; parecía más bien una actividad complementaria, para cuando el tribunal no tenía otra cosa que hacer. Desempeñó, sin embargo, un papel importante: a través de ella muchos entraron en contacto personal con el Oficio. No con la

sombría máquina anónima que se nos ha descrito algunas veces, sino con una justicia rápida, familiar, incluso tranquilizadora: una confesión más que un proceso. Fue una notable manera de hacer conocer la Inquisición a las masas de cristianos viejos que, hasta 1530, tenían pocos contactos con ella.

Francisco Becerro tenía problemas con su cura: «Pese a dios, y tal me dezis que me hagan a mi ladrón, que digan que las borricas del cura rebuznaron en mi pajar? Nadie me diga nada». Y tirándose de la barba se puso de rodillas para decir: «Pese a ti, dios; dereniego de ti, dios, alla donde estás». Luego, comprendiendo lo que había dicho volvió a caer de rodillas diciendo: «Señor, perdonadme, Señor, que no se lo que he dicho». Y prosternándose besaba el suelo. Para calmar sus escrúpulos, lo intentó todo: condenado por los alcaldes a un mes de prisión, se denunció a sí mismo al visitador apostólico, luego se hizo absolver por su cura en virtud de la bula que había comprado. Pero queda en pie lo de: «Dereniego de dios», que no puede pasar. Sólo la Inquisición podía entender el caso. Y el alcalde le encomendó a Toledo en 1548.[11]

EL SACRILEGIO

El sacrilegio, entendido como injuria material hecha a los objetos sagrados, da poco trabajo al Santo Oficio. Los casos son muy variados en cuanto a su gravedad y a las sentencias que resultan de ellos. En el verano de 1538, una quincena de jóvenes segadores, todos originarios de los alrededores de Guadalajara, ligeramente achispados al final de una jornada de trabajo, vuelven en grupo a su pueblo, a cierta distancia de su lugar de trabajo. Al lado del camino había una cruz, como otras muchas. La arrancan y organizan una procesión para divertirse. Algunos cobertores desplegados sirven de bandera. Cantan canciones obscenas con aire de cánticos religiosos. La procesión se desarrolla durante varios kilómetros sin provocar nada más, según parece,

que una jocosa simpatía. En la primera posada se procede a una parodia de entierro. La segunda está cerrada. No importa. El portador, en medio de las risas, golpea la puerta mientras que los otros entonan el «Attolite, portae, capita vestra…», que se canta el domingo de Ramos.[12] El posadero, buen muchacho, les abre, y todo acaba en la bodega entre los toneles abiertos. Pero por desgracia el inquisidor Vaquer está entonces en Guadalajara, y un alma piadosa le cuenta el caso. Todo el mundo es convocado, segadores y posaderos. Sin embargo, el tribunal no se toma el asunto por lo trágico: todos son cristianos viejos y no tenían intención de ridiculizar a la Iglesia. Volverán a hacer, juntos, en camisa y descalzos, el camino que habían recorrido en su ceremonia sacrílega, de Guadalajara a Valdegrudas, llevando una cruz que volverán a poner en el lugar de donde la habían quitado. Los más culpables pagarán a escote los seis ducados que costará la erección del monumento.[13]

Pero si es un morisco como Juan Carrillo el acusado de haber dado un puñetazo a una estatua de Nuestra Señora, el asunto toma otra dimensión. El acusado niega. Lo torturan. Resiste y el asunto se sobresee. Pero esto es suficiente para demostrar que la Inquisición continúa estando vigilante.

Así cuando se detiene a Benito Ferrer, la máquina, implacable, se pone en marcha. Benito Ferrer es un extraño personaje. Natural de Camprodón, en Cataluña, había intentado hacerse carmelita, luego franciscano, y las dos veces le habían echado del convento antes del fin del noviciado. Después de muchas peripecias, va a parar a Madrid, en la corte, como muchos otros aventureros. Vive haciéndose pasar por sacerdote, aunque no está ordenado. El juez episcopal lo detiene. Un día en que, estando preso, oye misa, se precipita al altar, arranca la hostia consagrada de manos del sacerdote y la pisotea con furor llamándole «demonio». El escándalo es enorme: es al propio Dios a quien Ferrer ha pisoteado. Se le entrega al Santo Oficio. El inquisidor

general sigue el asunto en persona. El acusado se obstina y rehúsa retractarse. Un experto en salud mental dictamina que es responsable. Se dicta la sentencia: el fuego.

Hubiera debido ser quemado en Toledo. Aún no había tribunal de la Inquisición en Madrid y era en Toledo donde se le había juzgado. Pero «por aver sido tan público y atroz el delito que cometió aquel sacrílego ombre llamado Benito Ferrer ..., y haver sucedido en esta corte, pareció necesario que el castigo fuese en ella y con solemnidad, porque en todas partes se supiere». La decisión es del inquisidor general en persona. Se organizará un auto de fe en la Plaza Mayor para este único condenado, «porque su castigo fuese mas público».

El sábado 20 de enero de 1624, víspera de la ejecución, el Santo Oficio sale en procesión, con la bandera de la cruz verde en cabeza, escoltado por las tropas, para anunciar la ceremonia. Al día siguiente, por la mañana muy temprano, se dice la misa al pie del cadalso, «suplicando a nuestro señor por la reduzión del reo y por la estripación [*sic*] de las herejías» y la exaltación de la fe católica. Más de 40.000 personas se arrodillan a la elevación, «cosa que causó notable devoción». Por la tarde, el condenado, que sigue rehusando convertirse, es conducido en procesión. Nadie quiere mancharse conduciendo la mula sobre la que va encaramado. Después de un gran sermón y de la lectura de un largo extracto del proceso, es conducido hasta la hoguera en medio de una multitud delirante que ruge: «Viva nuestra sancta fee catholica y muera el hereje»; «lo que fue de gran consuelo» para el oficial del Santo Oficio que redactó la relación anónima que utilizamos. Ferrer murió pertinaz.

Si la Inquisición creyó haber sacado el mejor partido posible de su crimen para la exaltación de la fe y para la suya propia, pronto se desengañó, pues se desencadenó una verdadera epidemia de «ferrerismo». Un francés llamado Antoine Maurin, agua-

dor, declaró al día siguiente que Ferrer había muerto como cristiano, y que él, Maurin, había recogido como reliquia un pedazo de uno de sus huesos durante la noche, entre las cenizas de la hoguera. Un tal Juan de Larra, antiguo forzado en las galeras, arroja piedras a las imágenes que adornan la puerta del hospital de Antón Martín y embadurna con sus excrementos una estatua de Nuestra Señora a la entrada de la iglesia de San Sebastián, proclamándose pariente de Ferrer. El domingo 4 de julio de 1624, otro francés, Renault de Peralta, y Gabriel de Guevara, que parecen estar de acuerdo, irrumpen uno en la iglesia del convento de Santa Fe, otro en la del convento de Santa Bárbara, y arrancan la hostia de manos del cura, pisoteándola. Los detienen allí mismo. El día 5, el inquisidor general crea una comisión especial para seguir el proceso.

Ignoramos lo que les pasó. Pero la Inquisición parece haber hecho marcha atrás en cuanto a la publicidad de estos casos. Maurin niega y le hacen la caridad de creerle: el caso se archiva. Larra pretende estar loco. En efecto, ha tenido algunos trastornos antes. Se contentan con esta explicación … que en vano había alegado Ferrer.[14]

¿Qué buscaba, pues, el Santo Oficio? ¿Reprimir el sacrilegio? Ciertamente. Pero se estaba siempre a merced de cualquier exaltado. En cuanto a la tradición de parodias como las que describimos antes, parece que no se perdió a juzgar por lo que pasó en Teruel hacia 1750, en ciertas reuniones de notables que describe Bartolomé Benassar. Más allá de una simple represión, se trata de una obra educativa. La Inquisición sabe que la represión, por feroz que sea, no conduce a ningún resultado duradero. Se trata más bien de aprovechar el delito para corregir al delincuente gracias a una penitencia cuidadosamente dosificada en función de su responsabilidad y, sobre todo, para educar a los otros. Se habrá notado el carácter en ocasiones público de las penas por blasfemia. Se habrá observado la puesta en escena de la ejecu-

ción de Ferrer, calculada para encender a un público predispuesto por la enormidad del crimen, y el éxito de una operación bien montada: 40.000 personas rugiendo su entusiasmo y su odio a la herejía. Hasta el siglo XX, pocas veces se ha hecho mejor, pese a todas las dificultades de una dosificación exacta y a los contragolpes que siempre son posibles.

«ALGUNAS PALABRAS MAL DICHAS DE PERSONAS GROSERAS Y BAXAS»

Las fichas de que se compone el informe sobre actividad enviadas por la Inquisición de Calahorra a la Suprema en 1553 no son un modelo de precisión. Trece de ellas se refieren a casos que entran en la categoría de los que nosotros estudiamos ahora, es decir, un poco menos de la mitad. En siete casos no tenemos detalles: una palabra simplemente nos informa sobre la naturaleza del delito. En otros siete casos podemos precisar: Juan de Aguiñaga ha dicho que el cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo permaneció en la tumba y que su alma subió a los cielos; que el día del juicio recuperaría su cuerpo y juzgaría a los vivos y los muertos; que Dios murió de hecho, no de derecho. Juan Sáenz sostiene que tras la muerte de Jesús todos vamos al cielo; no hay infierno. Juan de Guadalajara, que los moros se salvan por su fe como los cristianos por la suya. En cuanto a Juan de la Rioja, vecino de Quintanilla del Monte, un pueblecito del norte de Castilla, lo habríamos clasificado en otra parte si su penitencia hubiera sido más grave: «En la yglesia del dicho lugar se vistió como clérigo de todas las vestiduras que se viste un clérigo para dezir misa e convocó mucha gente del pueblo, y se subió en el altar mayor e abrió el misal e dezia misa; e dezia: *Dominus bobisco* [*sic*] e otras palabras, siendo lego. E le ofrescian las mugeres, e andaba por las sepulturas con el ysopo echando agua». ¿Lo hacía seriamente en un pueblecito sin cura? ¿O era una broma en el estilo de las fiestas de los locos? Hizo penitencia en la misma iglesia que había sido escenario de sus ocurrencias.

Dos mujeres completan la lista: Beatriz de Carranza por haber dicho que en el cielo no seríamos todos iguales, y María de Izaguerri que pretendía que Nuestra Señora no había permanecido virgen después del nacimiento de Cristo porque estaba casada con san José y que habían tenido relaciones carnales.[15]

Veamos algunos casos examinados por la Inquisición de Logroño en 1580. Pedro de Avia, sacerdote y, además, converso, fue condenado por haber dicho que quienquiera que observe la ley natural se salva, aunque no esté bautizado. Esteban Ortiz, labrador e hidalgo, por afirmar que no es pecado robar el alimento, que si no tuviera leña quemaría a los santos, que no cogería la bula sino que comería leche y huevos sábados y vigilias. María Marcos ya había muerto cuando la Inquisición trató de detenerla. Se la perseguía por haber dicho a otras mujeres, en el horno, que no había purgatorio, que las almas de los difuntos purgan sus faltas bajo los canalones de los techos y bajo el sudario que envuelve sus cuerpos. La ficha siguiente se refiere a su hija y a su yerno, por el mismo delito. Se defienden bravamente, alegando que se lo han escuchado decir al cura, que hacen decir misas por sus muertos. El purgatorio existe, les ha dicho el vicario. «Pues entonces, ¿por qué echar agua bendita en las tumbas?». «Porque los cuerpos —se le contesta— se purgan en este mundo mientras que las almas se purgan en el otro». María de Guiniz era mujer de marino. Uno de sus cuñados murió en el mar, víctima de los piratas hugonotes cuando, tripulando un navío francés pero católico, llevaba armas a los moros de Berbería. Las lenguas se sueltan, sobre todo entre las mujeres: murió excomulgado, pues ¿acaso no se anatemiza el jueves santo a los que proporcionan armas a los musulmanes? María se defiende *pro domo*: no es pecado vender armas a los moros, hay que vivir; si el papa lo ha prohibido, no hay por qué obedecerle. Por otra parte los moros respetan su Libro y son mejores que muchos malos cristianos.

Para todos las penitencias son ligeras: abjuración *de levi* en la sala del tribunal, multas, varios sobreseimientos.[16]

Nicolás de Selve era orfebre. En 1608 tenía 24 años y residía en Sevilla. Antiguo alumno de retórica, escribía sonetos en alabanza de la cruz. Empleaba expresiones inconvenientes, pretendiendo que san Jerónimo había escrito en una carta que Dios no tenía hijos, que Cristo no había sido engendrado. En la audiencia confiesa los hechos, pero afirma que siempre ha creído que Jesucristo había sido encarnado en el vientre virginal de María y que era hijo de Dios. Cuando decía lo contrario el diablo se burlaba de él. Abjura *de levi* en la sala del tribunal y se le destierra de Sevilla por seis meses.[17]

Así pues, se daba la mayor variedad. Fruslerías la mayor parte de las veces, producto de la cólera o de una ignorancia crasa del dogma. Proverbios a veces como ese: «En este mundo no me veas mal pasar, que en el otro no me verás penar», del que se encuentran decenas de ejemplos en la primera mitad del siglo XVI. Los inquisidores tenían trabajo para ordenar esa confusión. Comisiones de calificadores no acababan nunca de debatir si tal palabra desafortunada era solamente errónea, escandalosa o herética, si merecía la calificación de proposición. Pero siempre la Inquisición estaba allí, seleccionando, filtrando todo lo que podía parecerse a herejía, eliminando muchas cosas como inofensivas, retirando de la circulación las especies ideológicas dudosas.

Sigamos con atención su trabajo en un caso particular. El 10 de agosto de 1570 un cierto Francisco Hernández Mesurado, sacerdote y capellán de Reyes Nuevos, se presenta ante el alcalde de Camarena, a una treintena de kilómetros de Toledo.

> Oy dicho dia, estando en (Camarena) vido a un hombre que no le conoce, sino es de vista, viendole otra vez, el qual, estando rezando una oración … dixo en lo que rezaba que Jesús hera trino y uno. Y este testigo le dixo que no rezase sin yr a Toledo a sacar licencia por ello … Este que rezaba dixo … que todo lo que el rezase, lo rezaría delante quien fuese. Y este testigo le dixo: «Pues, tornad a dezir

aquella oración que aveis dicho». El qual hombre dijo una Ave Maria … glosada en la qual glosa dezia que Jesús hera trino y uno. Y este testigo le dixo: «Veys como eso no se puede dezir, porque en Cristo ay una persona de las tres de la Trinidad y dos naturalezas». Y no ostante esto, el dicho honbre tomó a replicar que Cristo hera tres personas. Y viendo este testigo (esto) dixo este testigo al … señor alcalde, sabiendo que hera familiar del santo Officio que le prendiese.

Con él declaran dos habitantes de Camarena que confirman su versión y afirman que ellos también reprendieron al acusado.[18]

Sigue el testimonio del alcalde. Oyó a un mendigo decir esas palabras y le pareció mal. Sin embargo no lo hizo detener más que después de la denuncia de Mesurado. Visitándolo en la prisión, intentó explicarle la doctrina católica, pero el otro no quiso escuchar nada. El mismo día lo encomendaron a la Inquisición de Toledo.

Pasaron dos semanas antes de que se pudieran ocupar de él. Por fin el 29 de agosto se procedió al primer interrogatorio. El culpable se llama Gabriel López. Tiene 31 años, de Galindos, cerca de Ávila, sin domicilio fijo. Es cristiano viejo. Siempre en los caminos, más o menos cestero, criado de alquerías en ocasiones, lo fundamental de sus recursos le viene de la mendicidad y de algunas monedas que le dan por recitar oraciones en provecho de terceros. Está bautizado y confirmado. Se confiesa regularmente y presenta las dos cédulas más recientes, correspondientes a las Cuaresmas de 1569 y 1570. Recita el padrenuestro, el avemaría, el credo en latín y en castellano. Se salta algunos párrafos en el credo. Sabe muy mal la salve, pero conoce los artículos de la fe.[19] No sabe por qué lo han detenido.

Durante las primeras audiencias se obstina en negar. A finales de septiembre se le lee la acusación: para el fiscal es herético. Lo niega. Vale la pena seguir en detalle la cadena de preguntas y respuestas, porque ilustra a maravilla los métodos del Santo Oficio:

«Fuele dicho que diga (los artículos de la fe). Los dixo. Preguntado si cree en la Sanctisima Trinidad. Dixo que si cree. Fuele dicho que declare explicativamente las personas de la Sanctisima Trinidad. Dixo que son tres personas y un solo dios verdadero. Y preguntado quales son las tres personas de la Sanctissima Trinidad. Dixo que padre y hijo y Spiritu Santo. Preguntado si en estas tres personas este entiende y tiene que aya división alguna. Dixo que no, sino que son tres personas y un solo dios verdadero. Preguntado si Jesús es trino y uno. Dixo que sí, que este asy lo cree. Preguntado que que persona es Jesús de las tres de la Sanctísima Trinidad. Dixo que solo dios verdadero, y que es trino y uno». Se le pregunta a continuación qué había pasado antes de que le detuvieran, y dice no recordarlo. Preguntado de nuevo si Cristo es trino y uno, vacila antes de contestar: «Creo que es un solo dios verdadero. Y preguntado, dixo que es trino y uno».

Siguen varias páginas de preguntas y respuestas en las que el inquisidor intenta convencer a López de su error apoyándose por turno en la autoridad de la Iglesia, en el credo y en los artículos de la fe. Al final, el acusado, visiblemente conmovido, está un largo rato repitiendo: «Si lo dixe, demando a dios perdón». El interrogatorio se reanuda entonces sobre la realidad material del delito: ¿lo ha dicho o no? Por fin López da su versión.

«Señor, sepa vuestra Reverencia, que el dia de Sant Lorenzo, estando en la cárcel de Camarena, se llegó allí un clérigo que no sabe como se llama, que de aquí [Toledo] hera, de la ciudad. Y este [declarante] avía rezado una oración de la asompción de Nuestra Señora en un mesón de la dicha villa junto a la plaza, y después una Ave María trobada». Fuele dicho que la diga. Dixo:

En lo mas alto del cielo,
Donde está la Trinidad,
Allí está nuestro consuelo,
Aquella reina del cielo,
La que parió sin recelo
Aquel rey de bondad.
Quien la viese allá en la cumbre
De ángeles acompañada?
Y porque ella nos alumbre:
AVE, clarífica lumbre,
MARIA, virgen sagrada,
MATER DEI, por nuestro bien,
ORA PRO NOBIS, perfecta,
GRACIA tal te fue enviada,
PLENA de mansedumbre.
DOMINUS sin mas dubdanza,
TECUM con sobrado amor,
BENEDICTA en holganga
IN MULIERIBUS la flor.
BENEDICTOS y ensalmado
FRUCTUS y verbo tan divino,
Verdadero sacro y trino,
y uno Jesús glorificado.
SANCTA MARIA, es conçepta
Pues paristes vos conçepta
PECCATORIBUS. AMEN.

«Preguntado si … creyó asy como lo reza va Dixo que si se ñor … y que si en ello ha herrado pide perdón … Preguntado que agora cree este … Dixo que agora que está desengañado cree y tiene lo que creen y tienen los catholicos cristianos y la santa madre yglesia. Fuele dicho … que ha estado siempre negativo … [y] que se presume claramente que las dixo maliciosamente y no con ignorancia. Dixo que lo dixo con poco saber y poco juizio. Preguntado porque se ha estado negativo hasta agora. Dixo que pensando de delibrarse [*sic*] mejor no confesando. Fuele dicho que pues este negava … se ha de presumir que con malicia y a sabiendas tuvo las dichas oppiniones … Dixo que no lo dixo sino con ignorancia».

Las audiencias que siguen son de pura fórmula. Se le leen al culpable los testimonios, lo confiesa todo. El 11 de octubre, dos meses día a día, después de su ingreso en las prisiones inquisitoriales, se le deja en libertad asignándole residencia en Toledo. El 4 de junio abjura *de levi* en la plaza del Zocodover durante un auto de fe. Se le prohíbe para siempre recitar públicamente oraciones no aprobadas por la Iglesia.[20]

Se trata de un proceso típico. En el banquillo, un hereje sin saberlo, que, con todas sus fuerzas, se agarra a la fe sin conocerla bien. La preocupación dominante del Santo Oficio es hacer confesar, sin duda, pero también la de convencer. Se le enuncia una argumentación apretada, que intenta poner al acusado en

contradicción consigo mismo y hacerle tomar conciencia de que las formulaciones de la fe que conoce de memoria y a las que se adhiere mecánicamente contradicen sus propias palabras. La escena tiene lugar en un ambiente de fuerte tensión: , la prisión, la palabra «hereje», que el inquisidor no utiliza pero que el fiscal esgrime en su acusación y que domina toda la escena. El acusado es presa del miedo, de un nerviosismo extremo ante la idea de verse colgar una etiqueta vergonzosa, negación de la forma misma en que el culpable se percibe a sí mismo. El prestigio del juez, garantía suprema de la fe, y su evidente superioridad intelectual se mezclan en el espíritu del detenido que finalmente «se hunde» y admite todo lo que se quiere.

Es una obra de convicción, de educación. A López se le aplica el tratamiento intensivo. A los espectadores del auto de fe, a través de él, una advertencia solemne y el esclarecimiento de un punto de la doctrina: una sesión de catequesis con gran espectáculo, con un ambiente de sugestión que la haga particularmente eficaz. Se puede apostar a que López no volverá a hablar de Cristo trino y uno. Y millares de espectadores quedarán vacunados contra ese error.

Controlar, corregir, instruir: esas tres palabras lo resumen todo.

El orden social: el proceso de Eugenia la borgoñona

Muchas veces la acción del Santo Oficio toma el aspecto de una defensa del orden social. En 1534, una mujer de Toledo denuncia a otra a la Inquisición.

> De obra de dos o tres meses a esta parte conoce este testigo a una muger estrangera que anda en habito de romera, la qual no sabe de que nación es, mas de que le pareçe como françesa. E ha oydo dezir que ha estado en un monasterio, que por no llevar sufiçiente dote no la avían querido reçibir; la qual está e posa en el mesón … de Lázaro de Solanilla, a la puerta de Cambrón. La qual anda a mostrar por esta cibdad en casas particulares a leer mochachas. E lo mas continera [*sic*] estar en San Juan de los Reyes. Y que ha oydo deçir que también muestra a leer unas nietas de Francisco Nuñez, reconciliado … Se dize Eugenia … y hablando

açerca de … las bullas dixo … que de Sant Pedro y de Sant Gregorio que avían sido santos, haría ella caso; que de los otros papas que eran onbres, no haría caso dellos, ni de sus bullas y jubileos, porque todo era burla y lo hazían por sacar dineros…

La sospechosa es detenida. Su caso pierde pronto virulencia. Está claro que ella solamente ha dicho que el Santo Padre firmaba muchas cosas sin saber exactamente qué se hacía en su nombre. Por otra parte, en 1534 la experiencia directa del luteranismo no ha alertado todavía a la Inquisición ante tales proposiciones. Se la condena a hacer penitencia en la catedral, con una mordaza en la boca. No se considera que sus palabras sean verdaderamente heréticas, sino sólo escandalosas, pero se pretende expulsarla definitivamente de Toledo.

Permanece allí. Recibe autorización del inquisidor general en persona, con gran perjuicio de los jueces locales. Pero lo que hace desbordar el vaso es que ella pida además permiso para enseñar. El licenciado Vaquer se dirige entonces a sus superiores:

Esta muger nos pareçia que era peligrosa andar de casa en casa, teniendo los herrores que tenía, especialmente en el habito que trahe de bordón y calabaça, porque pareçe tener mejor opportunidad para entrar en la casa que quisyese. Y de palabra le fue dicho que sy quería estar en esta ciudad que viviese como persona que en ella resyde, y no con el habito que anda, y que no enseñase a nadie a leer … Y pareçe a mi, el inquisidor Vaquer, que por aver sydo esta religiosa y ha XIIII años que está en esta ciudad, y no quiere dexar el hábito que trahe … que se sospechó mal della. Y que esta libertad de andar ansy, *siendo muger*, me pareçe muy mal.[21] Y me pareçe peor ynstar tanto por esta licencia [de enseñar], porque sy ella quiere ganar la vida a enseñar, es razón que dexe aquel hábito. Y sy no ha de ser para enseñar, y anda con bordón y calabaza para pedir por dios; pero en qualquier caso me pareçe que Vuestras Señorías le deben mandar que pues ha ya XIIII años que está en esta ciudad, esta se mude el hábito … porque debaxo de aquel hábito se ençierra mucho mal. Y si esto no quisyere hazer, más claramente constara a Vuestras Señorías la maliçia de la dicha Eugenia … Y si el hábito mudare, entonces podrán Vuestras Señorías hazer lo que sean servidos.

El personaje tenía rasgos inquietantes para un hombre de orden. Porque durante el proceso se fue dibujando la silueta de una mujer singularmente «liberada». Había nacido en Châtillon-

sur-Seine a finales del siglo XV. Entró en el convento de Sainte-Claire de Besançon, pero como no tenía dote la echaron. Marchó entonces a Roma, sola, a solicitar una dispensa del capítulo general de su orden. Se la dieron. A la vuelta la roban y pierde el precioso pergamino. Renuncia, pues, al convento y, después de saludar a su madre, marcha en peregrinación a Santiago. De allí a Guadalupe, luego a Toledo. La ciudad le gusta. Se queda.

Después enseña a leer. Por la mañana da lecciones de pago, a domicilio, y por la tarde gratuitamente, en el claustro de San Juan de los Reyes, con chicos y chicas mezclados. No sin dificultades, porque los franciscanos le provocan las peores molestias: una mujer, una francesa que enseña a leer en un libro de horas que ni siquiera está en castellano… Expone todo eso en un largo memorial ológrafo que entrega a los inquisidores. Un poco profeta y mística, no cesa de reprochar a sus vecinas sus parloteos en la iglesia. Tiene éxtasis, hasta el punto de que la Suprema la autoriza a colocar a su lado, cuando reza en público, un cartel con una inscripción, prohibiendo en nombre del Santo Oficio que la molesten. Enérgica, llena de iniciativa, aguanta durante años las persecuciones de los frailes y apela a Carlos I cuando la Inquisición pretende prohibirle enseñar… Es peligrosa a causa de sus ideas, pero a causa sobre todo de su manera de ser, de la que sus vestidos son expresión. Y porque es mujer. Los padres de San Juan de los Reyes y Vaquer están de acuerdo en esto: se comporta de una manera que no se ajusta a su personaje social…

En la misma época, el mismo tribunal persigue a un pequeño clérigo de Alcalá que también enseña y que se viste con unas ropas curiosas. Su nombre era Ignacio de Loyola.[22]

Y SOBRE TODO, ¡NADA DE ESCÁNDALOS!

Estas palabras resumen una buena parte de la filosofía del Santo Oficio. Hay cosas que, aunque sean verdaderas, no se

deben decir porque se corre el riesgo de perturbar a la gente sencilla. Nada mejor que un ejemplo para mostrárnoslo.

Alonso del Moral el Viejo era uno de esos «labradores ricos» en los cuales Noël Salomón veía con razón la columna vertebral de la sociedad de la época. Este hombre era una personalidad independiente, estaba relativamente educado puesto que sabía leer y escribir, era un buen cristiano que comulgaba por Pascua y Navidad y que sabía sus oraciones en un tiempo en que eso no era tan corriente; este hombre tenía pensamientos propios sobre su fe y no dudaba en expresar sus opiniones personales. Ya en su juventud, durante la época de los comuneros, había tenido un asunto con la justicia por haber invitado a sus vecinos a un auto de fe simulado, con su hoguera y sus víctimas… Pero no fue eso lo que le llevó delante del santo tribunal en 1546, sino la denuncia de varias mujeres de Hontanar, cerca de Guadalajara, su pueblo. Ellas tenían la costumbre, como lo habían hecho siempre, de depositar una vez al año sobre las tumbas de sus muertos pan y vino, así como tortas de cera. Y he aquí que el acusado las interpeló: «Esperaos un poquito, consuegra … De que pensáis que os syrve esto que traes aquí, diziéndolo por las ofrendas que llevavan … Que mejor estarían delante del Santo Sacramento … E que en verdad que pensavan ellas que con tenellas allí delante callentavan los pies a los defuntos».[23] El caso recorrió la comunidad femenina como un reguero de pólvora. Por otra parte, este Alonso del Moral escandaliza. Hace nueve años que no pone ni pan ni cera sobre la tumba de su esposa y se contenta con rociarla con agua bendita cuando entra en la iglesia… Nuestro héroe no encuentra ninguna dificultad en explicar su posición a los inquisidores: «Digo mas que a mi parezer que la zera que se quema enzima de las sepolturas de los defuntos que me pareze que es más azeto a dios que se queme en el altar mayor alumbrando el santo sacramento quando se dize la misa». Y es mejor, mientras se está vivo, repartir abundantes limosnas a

los pobres que dejar herederos, de los que no se puede estar seguro si harán ofrendas a la Iglesia. Él mismo, por otra parte, cumple todos los ritos funerarios previstos por la Iglesia: rocía con agua bendita la tumba de su esposa y de sus hijos cada vez que entra en el santuario y dice un responso, y manda decir misas por ellos. El primer año puso pan y cera sobre su sepultura. Pero le parece mejor poner la cera sobre el altar mayor. Sobre todo teniendo en cuenta que los panes se los venden luego los clérigos en provecho propio…

En el fondo, todo era muy encomiable, ya que es verdad que esas prácticas populares tenían relentes de superstición. Se ve que los inquisidores están confusos: dudan en convocar al detenido; es notable que las audiencias sean llevadas a paso de carga, que jamás se entre en el meollo del problema teológico. Y, sin embargo, del Moral es condenado a seis ducados de multa. ¿Por qué? Se ha metido en lo que no le concierne, ha provocado escándalo. ¿Triunfo de la apatía, del conservadurismo? Sí y no, porque veremos que la Inquisición no permaneció con los brazos cruzados ante las ideas religiosas populares, sino que intentó transformarlas profundamente. Pero era de lo alto de donde debía venir esa transformación, siempre bajo control de la institución, no de la base.

Capítulo 8
EL MODELO RELIGIOSO: RECHAZO DE LA REFORMA Y CONTROL DEL PENSAMIENTO

Lutero: la creación de una contrafigura

Antes de 1558: un personaje lejano

Los lazos políticos creados entre España y el norte de Europa mediante la persona de Carlos I desempeñaron un papel importante en la historia del protestantismo español. En 1520 muchos españoles fueron a los Países Bajos siguiendo a la corte y estuvieron presentes en la Dieta de Worms cuando el reformador proclamó abiertamente la ruptura contra el papa y los concilios. Numerosos cortesanos sintieron despertarse su curiosidad y trajeron al país libros y recuerdos. El veneno penetraba en España, y fue recibido sin odio.

Los marranos de Amberes constituyeron, tal vez, una segunda etapa. Odiaban a la Inquisición, Para ellos Lutero era enemigo del Santo Oficio. En todo caso corrió el rumor de que se aprestaban a inundar la Península con sus libros: ésta fue la primera manifestación de un mito que había de durar. La propia Santa Sede se alarmó. El 7 de abril de 1521, el cardenal Adriano, que gobernaba el país en ausencia del emperador, publicó el primer edicto inquisitorial contra el heresiarca: prohibía leerlo en cualquier lengua y los ejemplares de sus obras debían ser entregados a las autoridades. Rigor que explica muy bien la carta que los gobernadores dirigieron el 12 de abril a su soberano:

> No contento aquel seductor de haver pervertido y engañado a Alemania, procura con sus malignas y diabólicas astucias … contaminar estos sus reynos … de españa y para ello, con ynçitaçion y ayuda de algunos destas partes que desean impedir o enervar el Santo Offiçio de la ynquisicion, ha tenido forma de hazer traduzir y poner en lengua castellana sus eregias y blasfemias y embiar las a sembrar y publicar en esta católica nación. Y porque de pequeña çentella … suele naçer y le-

vantarse grande ynçendio y si … Vuestra Magestad no la remediasse con tiempo, mayormente estando algunas çiudedes destos reynos alteradas podria causarse grande escandalo y mayor inçendio, y tal que despues no se podria fácilmente extinguir …

No se podía ser más claro. Las Comunidades causaban estragos. Había que olvidar, pues, los proyectos de supresión de la Inquisición que parecieron representar una tentación en un momento determinado. Se redescubrió que el orden religioso estaba amenazado, que formaba una unidad con el orden político. De golpe se creó el esquema que iba a dominar las relaciones entre protestantismo e Inquisición. Por un lado el Estado. Por el otro los enemigos del Estado y los de la fe.

La prohibición de 1521 fue insuficiente. Marcel Bataillon nos ha contado cuan favorable era el terreno en España, en los años 20, a las ideas nuevas. Grupos relativamente importantes intentaron vivir un cristianismo más interiorizado, más personal, más reflexivo, lejos de las sendas tranquilas del rito y de la devoción mecánica. Hombres y mujeres, intelectuales brillantes o semianalfabetos, pero todos relativamente cultos, estaban a la escucha de las novedades que procedían del norte en la corte, en las universidades, en algunos conventos e incluso entre algunos artesanos. Lutero, como Erasmo, suscitaba la curiosidad. No es que hubiera entusiasmo por Erasmo, porque finalmente es declarado hereje, pero sí interés. Augustin Redondo ha mostrado que existía una demanda de literatura luterana.[1] Hacia 1522-1523, los alumbrados —Isabel de la Cruz y Alcaraz— son influidos por las ideas de Lutero sobre el libre albedrío. En 1523 unos corsarios vascos capturaron una nave francesa. A bordo, entre otras cosas, había libros de Lutero. Fueron distribuidos, después de lo cual los inquisidores tuvieron que recorrer todo el País Vasco para recuperarlos. En 1525 se buscaban libros heréticos enviados a la Universidad de Alcalá. En 1531 un buhonero de Salamanca ofreció un libro de Lutero a un agustino toledano

que estaba de paso. En 1535 se desmanteló toda una red: unos franceses pasaban obras de Lutero a Barcelona, las cuales, desde allí, eran distribuidas hasta en Galicia.

El libro, pero también la palabra. Se ha contado ya la historia de fray Bernardo:

> Estando en casa de un barvero para se afevlar … estavan allí tres o cuatro honbres … e como vieron que este declarante hera estranjero, le preguntaron que que sabía de Lutero … E que este testigo les dixo … que predicava que no abía mas de un solo dios, e que no abía santo ni santa en el cielo, e que no abía de aver clérigo ni frayre, e que los clérigos e frayres, abían de ser casados con las monjas; e que no nos abíamos de confesar con clérigo ni frayre, salvo a un solo dios, cara a la pared. E que en la misa no se avía de dezir Hebangelio ni en la iglesia no avia de aver ymagenes de santo ni santa ninguno, sino una cruz.

La impresión que se puede extraer del estudio de Augustin Redondo es, en cuanto a la Inquisición, que el luteranismo continuó siendo una preocupación relativamente lejana, en proporción, por otra parte, a su influencia en el país. Responde golpe contra golpe, sin plan de conjunto, en posición defensiva. Durante la alerta de 1523 en el País Vasco, la Suprema escribe a la Inquisición de Navarra para incitarla a visitar la región. Hubo que insistir para que los inquisidores se pusieran en camino. El mismo año queman en Mallorca a Gonzalvo el Pintor. ¿Realmente era un discípulo de Lutero, o simplemente descuidaba sus deberes religiosos? Lea, sin duda, se inclina por la segunda hipótesis: le pusieron la etiqueta de Lutero porque no iba a misa.[2]

El período 1527-1535 parece ser un tiempo duro en la represión De 1527 data el más antiguo proceso conservado en los archivos de la Inquisición de Toledo que menciona a Lutero: Gonzalo Mexía, notable de Esquivias, es condenado a 100.000 maravedís de multa por haber hablado contra los diezmos. No hagamos de él un mártir de la Reforma: alababa también al Gran Turco y explicaba en términos muy atrevidos que era normal hacer que la concubina viviera bajo el mismo techo que su

esposa legítima, porque si hay mujeres es para acostarse con ellas. De Lutero no sabía gran cosa, pero su nombre era para él el símbolo de una antimoral, una justificación lejana.[3]

También entonces se persigue a los alumbrados. La doctrina de los alumbrados no era luteranismo, pero el «dejamiento», en virtud del cual la voluntad humana se abandona a la voluntad divina hasta la aniquilación, puede aproximarse a la doctrina luterana de la gracia. En 1532 el maestro Diego Hernández es reconciliado por adepto a la doctrina de los alumbrados y al luteranismo. En 1535 le toca a Juan de Vergara, canónigo de Toledo, uno de los más célebres erasmizantes españoles: abjuración *de vehementi* en auto de fe, un año de reclusión en un monasterio y 1.500 ducados de multa convicto de haberse burlado de la Inquisición, de alabar a Erasmo por haber dicho que si tuviera cosas más importantes que hacer abandonaría sus oraciones, de hablar contra la oración vocal… y de aprobar a Lutero, salvo en el capítulo de la confesión, y poseer sus obras. Nos parece que por primera vez la preocupación de los inquisidores por el hereje de Wittemberg es lo suficientemente fuerte como para ejercer sistemáticamente su atracción sobre otro delito. Al mismo tiempo aparecen en Toledo los primeros herejes extranjeros. Jean de Chalons tiene 36 años. Es un francés, de oficio relojero, seminómada, como muchos artesanos altamente cualificados; lo detienen en Escalona. Es evidente que sus opiniones tienen un claro aspecto luterano: crítica de los que rezan a los santos y no a Dios, crítica de los frailes que no llevan la vida austera de los primeros Padres, crítica de las indulgencias, de la bula de la cruzada —que no existe más que en España—, dudas de la posibilidad para un acusado de ir al infierno.[4]

Las medidas represivas se suceden, animadas por la Santa Sede, que invita a los inquisidores a que actúen con más rigor e incluso les da jurisdicción sobre los obispos en esta materia, sin que, no obstante, puedan detenerlos. En 1540 tuvo lugar la eje-

cución del primer verdadero mártir español, Francisco de San Román, un joven mercader convertido en Bremen, que intenta a su vez convertir al emperador en Ratisbona. Carlos I lo hace detener y lo envía desde Flandes a la Inquisición de España. Rehúsa retractarse y muere en la hoguera.[5] En el mismo año se monta un dispositivo especial para controlar las librerías. Se nombran dos comisarios en Salamanca: fray Francisco del Castillo y el famoso Domingo de Soto. Sus poderes son amplios: visitar todas las librerías y bibliotecas después de precintarlas «de improviso»; recoger los libros prohibidos cuya lista les envía el Consejo; informarse cerca del librero del nombre de sus clientes; recoger para examinarlas las obras no prohibidas que parecen sospechosas. Se comunican directamente con la Suprema sin pasar por el intermedio del tribunal de Valladolid del que depende la Universidad del Tormes. No se nombra a Lutero en ninguna parte, pero su sombra planea por todas partes. En 1546 en Alcalá, otro gran centro universitario del país, se nombra a un comisario con poderes similares. Esta vez —puntualiza el Consejo— es a causa del peligro luterano.[6]

A finales de los años 40 y los años 50 hay un nuevo endurecimiento. En 1549 se revocan todas las autorizaciones para leer libros prohibidos dadas anteriormente. El año 1551 señala el comienzo de la gran purga de Biblias de Salamanca y Alcalá, tarea inmensa que, durante años, ocupará a los inquisidores. Paralelamente se publican los primeros índices elaborados en Lovaina, adjuntándoles un apéndice español. El número de cartas concernientes a los libros aumenta sin cesar en la correspondencia del Santo Oficio. «Es una obsesión», por recoger las palabras de Virgilio Pinto Crespo.[7]

En lo que concierne a las personas, el luterano se convierte, por las mismas fechas, en un protagonista habitual de la actividad inquisitorial. Lo eran treinta de los acusados en Logroño de 1546 a 1550, 10 por 100 del total de personas juzgadas en la

sede del tribunal; las cifras son doce y 3,5 por 100 para el lustro siguiente. En su mayor parte, son extranjeros. Pero también hay un notable porcentaje de españoles (entre la tercera parte y la mitad), a veces clérigos y mercaderes. Las penitencias son ligeras, no hay ninguna condena a muerte, ni siquiera por contumacia, y ninguna ejecución. Una sola excepción conocida: durante una visita en la costa vasca, un inquisidor detiene a siete sospechosos; dos españoles salen del asunto con grandes multas, de cinco ingleses, cuatro se retractan, el quinto se obstina y paga con la vida.[8]

El caso de Logroño, situado en una zona de intensas relaciones con el norte de Europa, es particular: sin duda ese tribunal fue el que se ocupó primero y más masivamente de los luteranos. En Zaragoza, a pesar de ser frontera con la Gascuña, los porcentajes no rebasan el 2 o el 3 por 100. A partir de 1.547 se encuentran regularmente luteranos en los papeles de la Inquisición de Toledo, exactamente deciséis hasta 1558. Incluso teniendo en cuenta lagunas de documentación, éstos representan menos del 2 por 100 de los acusados, en sus dos terceras partes extranjeros, franceses y flamencos. Todos los españoles se habían convertido en el extranjero, como ese Rodrigo Luengo, «grande luterano» y vigoroso propagandista —si damos crédito a sus jueces—, calderero, que había sido convencido por sus compañeros de cautividad flamencos cuando era esclavo de los moros en África del Norte. La represión parece más severa que en Logroño: una relajación en persona, tres reconciliaciones, una abjuración *de vehementi* con tres años de galeras sólo en los años 1554-1555. Hacia 1555, pues, Lutero era un personaje bien conocido en los medios intelectuales, pero solamente en ellos. La importancia que se otorga a los libros en la represión inquisitorial es sintomática. En España viven algunos luteranos, en su mayor parte artesanos y comerciantes extranjeros; algunos españoles que han viajado, casi todos, fuera de su país o están en

contacto con corrientes de pensamiento europeas, defienden ideas semejantes. Otros, más numerosos, sobre todo los notables, están vagamente al corriente de sus doctrinas y se apoyan en ellas cuando la discusión se acalora. Pero no parece en absoluto que el protestantismo sea una preocupación cotidiana de la masa del país. Es la Inquisición quien se va a encargar de dárselo a conocer.

Jurídicamente, está en posición de fuerza. Es la única que juzga el delito de luteranismo que nadie le disputa, ya que cumple evidentemente su papel persiguiéndolo. El propio papa le ha confirmado el monopolio. Los poderes públicos la apoyan, ya que nunca han desmentido la alianza sellada en 1521. Hasta ahí su acción ha sido defensiva, respondiendo a presiones procedentes del exterior.

Es de fuera también de donde vienen los soplos que atizan las hogueras de 1559. Pero esa vez la acción del Santo Oficio tiene tal amplitud, tal originalidad, que es imposible hacer de ella un simple apéndice de lo que pasa en otras partes.

El trueno de 1558-1559

El año 1558 es el momento en que los dos soberanos más poderosos de Europa deciden acabar con el protestantismo en sus Estados. Se acaban así decenios de esperanza, de dudas, de tentativas. La paz de Cateau-Cambrésis es consecuencia del agotamiento financiero de los reyes de Francia y de España y también de su deseo de rehacer mediante la fuerza la unidad religiosa. Dentro de esa perspectiva es donde se sitúa la erradicación del luteranismo en España, sin que se pueda decir que sea una consecuencia directa de ella. Más bien hay una coincidencia. España actúa de manera autónoma en un contexto europeo que facilita el movimiento.

Hacia 1555 todavía hay calma. En 1553 los inquisidores de Toledo exponen al Consejo las líneas directrices de su acción,

mencionan a los judaizantes, a los moriscos, los blasfemos, a los alumbrados, pero ni una sola palabra de Lutero y de los suyos.[9] En 1555 la Inquisición de Sevilla pone en libertad al doctor Juan Gil Egidio, que acaba de purgar la pena relativamente ligera que se le ha impuesto dos años antes por sus prédicas y sus escritos influidos por las ideas procedentes del norte. Se discutió en las más altas instancias si era posible hacerlo obispo… Cinco años más tarde, aunque ningún elemento nuevo había venido a agravar su caso personal, se le relaja en efigie como luterano peligroso.

Los años 1557-1558 fueron el punto de inflexión, cuando se descubrieron núcleos «protestantes» en el interior mismo del país. La máquina inquisitorial demostró, en esta ocasión, su eficacia y el punto de perfección a que había llegado.

Egidio y Constantino, su sucesor como canónigo magistral de Sevilla, habían reunido en torno suyo a un importante grupo de discípulos. Eran personas de peso en su mayor parte, a las que se mezclaban algunos individuos de extracción más humilde: un número impresionante de Jerónimos, franciscanos, beneficiarios influyentes, don Juan Ponce de León, pariente de los duques de Arcos, hasta cerca de 120 personas. Es difícil saber exactamente en qué creían y las influencias que se ejercían sobre ellos. Lo que es seguro es que recibían libros prohibidos. Un día de 1557, su intermediario comete el fatal error de entregar una *Imagen del Anticristo* a un buen católico que se apresura a transmitir ese paquete comprometedor al Santo Oficio. Éste actúa pausadamente, paso a paso, a pesar de la impaciencia del viejo emperador que agoniza en Yuste. Consigue seguir la pista hasta el final. Todos van a parar a la prisión.

El grupo luterano de la región de Valladolid se constituyó en torno a un noble italiano, don Carlos de Sesso. Por su composición era bastante similar al de Sevilla, más brillante si acaso: el

bachiller Antonio de Herrezuelo, la hija de la marquesa de Alcañices, el doctor Agustín Cazalla, predicador del emperador, uno de los más célebres de su tiempo, don Luis de Rojas, heredero del marquesado de Poza, hasta unas sesenta personas. Durante dos o tres años, el grupito, esparcido entre Pamplona y Zamora, lleva a cabo una propaganda discreta pero eficaz. A despecho de las imprudencias de algunos de sus miembros, se les ignora, hasta que por la Pascua de 1558 un habitante de Zamora decide denunciarlos. La Inquisición reacciona con vigor. Sólo Luis de Rojas consigue huir a Pamplona, donde lo detienen los agentes del Santo Oficio lanzados en su persecución. En el camino de vuelta tienen que protegerlo de las poblaciones que querían lincharlo.

Estos acontecimientos alarman grandemente a los soberanos. La alarma se advierte en la evolución de su actitud hacia el inquisidor general Valdés. Valdés estaba a mal con ellos por haber rehusado contribuir a un empréstito forzoso sobre el clero. En junio de 1558, Felipe II, entonces en los Países Bajos y mal informado de los últimos desarrollos de la situación en la Península, le ordena secamente que se retire a Sevilla. Pero ya, desde Yuste, Carlos I, preocupado, escribe a la regente y a su hijo, para que apoyen a fondo a la Inquisición y que la protejan. El 6 de septiembre le escribe de puño y letra: «Os agradezco mucho la diligencia y cuidado que habéis puesto y ponéis en lo que a esto toca [el descubrimiento de focos luteranos]. Que habiendo subcedido tal causa, muy justo ha sido no hacer ausencia de ahí. Cuando os halláredes en vuestra iglesia, debiérades venir a entender en ello». Del empréstito forzoso y de su desgracia ni una palabra.[10]

¿Eran los acusados verdaderos luteranos? En el estado de imprecisión en que se encuentran todavía, en esas fechas, teología y disciplina eclesiástica, la cuestión es difícil de resolver. Para lo que nos interesa aquí es secundario. Lo que importa es que Val-

dés, el rey, el emperador y la masa de los españoles creyeron reconocer detrás de Egidio y de Cazalla a Lutero.[11]

La máquina inquisitorial de represión y de propaganda se pone en marcha. El país está sano en su conjunto. Desde las primeras detenciones, el caso de Valladolid está en todas las bocas. Diego Soriano es tratante de caballos en Velada, a 15 kilómetros de Talavera de la Reina. Juan Martín, su vecino, cuenta la escena: «[Este testigo y Diego Soriano] yban hablando de los luteranos que prendían en Valladolid, e que eran honbres ricos e principales de Castilla, e letrados, e el dicho Diego Soriano dixo que quiga era aquella la buena ley que dezían aquellos luteranos». Era durante el verano de 1558.

El 21 de mayo de 1559 se celebra el primer gran auto de fe en la capital de Castilla la Vieja, donde hay treinta condenados, quince de ellos a la hoguera. El doctor Cazalla, el bachiller Herrezuelo, Juan de Ulloa, comendador de Santiago… El príncipe don Carlos, representando a su padre, jura defender al Santo Oficio. Melchor Cano arenga a los asistentes. Cazalla, al ir hacia la hoguera, predica su último sermón, exhortando a la multitud a que tomen ejemplo de él, reducido a lo más bajo tras haber predicado y enseñado a los reyes, a huir de la herejía y a someterse en todo a la Iglesia romana.

La resonancia es enorme. Llevada por los viajeros, difundida por múltiples relaciones manuscritas, la noticia se expande como un reguero de pólvora. Unos cuantos días después del auto, Diego Soriano va a Segovia por sus asuntos. Tiene la suerte de encontrarse con un testigo ocular, Sebastián, un vaquero de Arenas. Lo interroga ávidamente. «Le dixo … que se havia hallado allí aquel día, … que no avía quien pudiere llegar con Ja muchedumbre de la gente con media legua a la redonda … que avien llevado muchos cavalleros presos, y muchos letrados, y mucha gente de calidad». Siempre esa insistencia en los relatos popula-

res sobre el rango social de las víctimas. Al volver a Velada, Soriano hace correr la noticia.

Dos meses más tarde el auto de fe de Valladolid es ya algo mítico en Castilla la Nueva, el acto antiluterano por antonomasia: Miguel Sierra y Juan Clavijo sostienen que los condenados no eran culpables, que les gustaría estar en el lugar donde está Cazalla. Éste se convierte en un personaje legendario: todavía en 1570, la Inquisición de Logroño condena a un individuo por decir que Cazalla se había salvado dentro de la secta que había predicado.[12]

En la noche del 21 de agosto estalla un segundo trueno. El Santo Oficio detiene a fray Bartolomé de Carranza y Miranda, primado de las Españas, el obispo más rico de la cristiandad después del papa, antiguo predicador del rey, su favorito, quien le ha representado en Trente, el que ha predicado en Inglaterra contra los herejes. Ha publicado en Amberes un *Comentario sobre el catecismo* en lengua vulgar, un gran volumen bastante indigesto en el que algunos pasajes sobre la justificación parecen atenuar el valor de las obras en beneficio de la gratuidad de la gracia divina. La redacción carece de precisión y se puede interpretar en mala parte. A la aparición del libro estos pasajes fueron considerados como imprecisiones lamentables: a finales de 1557 no había todavía el frenesí antiluterano. Pero muy pronto Valdés, que por otra parte no tiene simpatía por Carranza, se inquieta. A la luz de los acontecimientos de Sevilla y Valladolid el *Catecismo* toma un aspecto peligroso: en tiempos difíciles para la fe, formulaciones admisibles unos años antes son inaceptables. El rey, advertido en el último momento, aprueba con desgana teniendo en cuenta la situación general. Lo que siguió a continuación no fueron más que peripecias.

El arzobispo de Toledo ha sido detenido por la Inquisición: eso es lo que la gente retiene. El prestigio de la institución no al-

canzará nunca un punto tan alto. Es la suprema garantía, la única defensa frente a la herejía, más allá de los letrados, más allá de los obispos que se equivocan. «Dixeron que no avía quien se moviese contra la inquisición, porque a la inquisición el rey la temía», comprueba, melancólico, el alguacil mayor de Talavera de la Reina. Agustín Pérez, su colega, le hace eco: «Porque estando en Alcalá, entre sus vasallos, no oviese alguna inquietud y alborotos» cuando detuvieron al arzobispo su señor, sin que nadie se atreviera a defenderlo.

Este prestigio explica la historia de Juan de Montoya. No es más que un herrero en Pedrezuela, al lado de Torrelaguna. La Inquisición lo reclutó para auxiliar en la detención del obispo Carranza. Desde entonces pretende que es un familiar. No tiene ningún título, en su pueblo se sabe que es medio morisco. Pero al haber participado en un acontecimiento tan sensacional todo el mundo cree en su palabra, incluido el familiar, el auténtico, que lo trata como un colega. Él mismo descubre el pastel al negarse a perseguir a un evadido de las cárceles del Santo Oficio.[13]

Represión y propaganda

Lo que sucedió a continuación no hizo más que confirmar un inicio tan ruidoso. El 8 de octubre de 1559, ante una inmensa multitud, 26 «luteranos» salen en segundo auto de fe en Valladolid. Entre ellos figura fray Domingo de Rojas. El rey está allí y confirma con su presencia que todo el peso del Estado está comprometido al lado de la Inquisición. El 22 de diciembre, 41 nuevas víctimas hacen penitencia en Sevilla. Catorce mueren en la hoguera y tres son relajadas en efigie. Los doctores Gil Egidio y Constantino, entre otros.

En toda España la Inquisición hace redadas de sospechosos. Reconstruyamos la curva de la represión (figura 9).

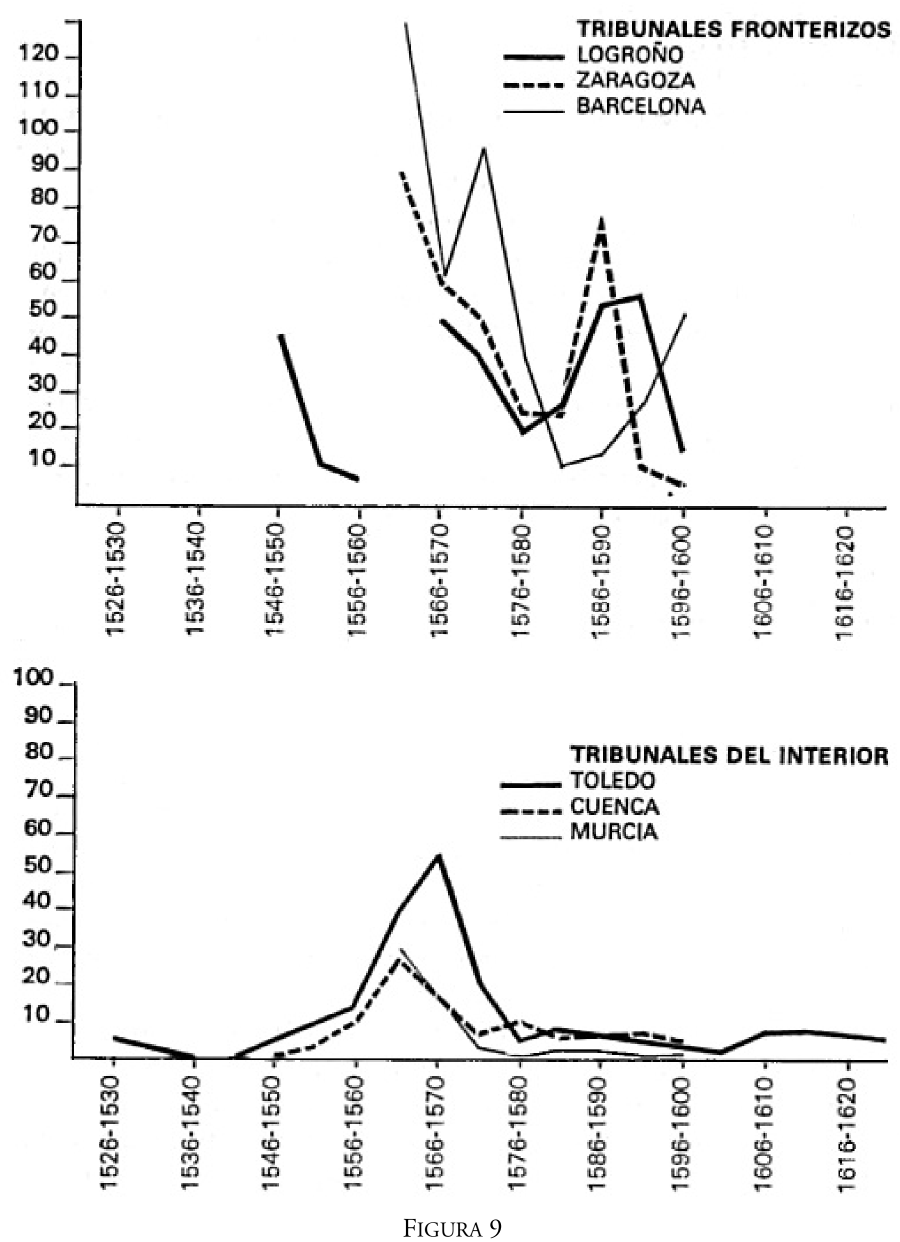


FIGURA 9

Luteranos juzgados por la Inquisición

(por períodos quinquenales)

FUENTES: Para Toledo, J.-P. Dedieu, «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède, essai statistique», en *Mélanges de la Casa de Velazquez*, XIV (1978); para Cuenca, Sebastián Cirac Estopañán, Registros de documentos del Santo Oficio de Cuenca y Sigüenza, Cuenca, 1965; para lo demás, Ernst Schafer, *op. cit.*

De entrada se comprueba una diferencia de nivel entre los tribunales de las zonas fronterizas y los del interior: la presencia protestante es periférica. En todas partes donde hemos podido hallar datos anteriores, 1560 marca una ruptura. En todas partes las curvas suben fuertemente. Incluso en Cuenca, aunque a un ritmo menor. Allí donde no tenemos datos anteriores, nos encontramos con que al menos la curva está en un máximo. Lo que quiere decir que entre 1560 y 1565 todas las Inquisiciones de España ajustan su paso al de Valladolid y Sevilla. El porcentaje de «luteranos» en el número total de condenados alcanza entonces niveles muy elevados: 28 por 100 de las sentencias en Logroño, 15 por 100 en Toledo, 9 por 100 en Cuenca; el protestantismo pasa a un primer lugar entre las preocupaciones de los inquisidores. Las penas son duras: una tercera parte de relajados en Barcelona, la mayor parte en persona; entre la cuarta y la quinta parte en Toledo, casi todos en persona. Son públicas: todos salen en auto de fe en Toledo, salvo los que han sido declarados inocentes. Ocurre lo mismo en otras partes, y continuará siendo así hasta finales de siglo: el luterano es un personaje al que se exhibe, sobre el cual se insiste. Se busca crear una imagen.

Es entre 1560 y 1565 cuando un porcentaje importante de españoles aparece entre los condenados. Más de una cuarta parte en Murcia; la cuarta parte en Toledo; del 5 al 10 por 100 en los tribunales fronterizos. Luego, la proporción se hunde. Después de 1570 no aparecen prácticamente más españoles. Una vez disminuida la llamarada de 1560, por otra parte, las curvas vuelven a caer muy rápido, salvo en las fronteras, donde se encuentran todavía accesos de fiebre. A finales de siglo, suavemente, el tema luterano desaparece. No podemos sino repetir la conclusión de Emst Schäfer: prácticamente no hubo protestantes españoles, el país en su masa continuó siendo ferozmente católico. En diez años la Inquisición consiguió eliminar las bolsas aisladas que se

habían creado en ese medio hostil, cuya hostilidad se encargó de agravar.[14]

El caso toledano

Las repercusiones de este asunto son inmensas y el país quedará marcado por ellas durante siglos. En agosto de 1559 todavía, después de los autos de Sevilla y Valladolid, los «luteranos» no parece que vayan a inquietar grandemente a los inquisidores de Toledo. Los dos van a visitar sus distritos, uno a Alcalá, otro a Talavera: Alcalá y Talavera pertenecen ambas al arzobispado de Toledo, y la presencia de los inquisidores es sin duda deseable en el momento de la detención de Carranza. Además, uno de los fines principales de la visita a Alcalá es la publicación en la Universidad del edicto de Valdés sobre los libros, consecuencia directa de la toma de conciencia antiprotestante. Pero parece que haya una situación de alerta. La sede del tribunal queda en las manos de un sustituto y del fiscal. Por poco tiempo.

Porque el 20 de septiembre don Diego Ramírez envía un billete sibilino al inquisidor general: «Anme escrito que en Toledo am parecido ciertos papeles muy malos echados en ciertas casas particulares. Pártome allá con toda brevedad, i desde Toledo daré cuenta a Vuestra Señoría Illustrísima de lo que es, porque agora no tengo más relazión de la que digo».

El 26, nueva carta a la Suprema:

> Estando en Alcalá, me escribieron como en esta cibdad [Toledo] avían echado ciertos papeles en algunas casas de noche, los cuales heran en favor de los luteranos, que avían dado grande alteración. Y visto esto, yo me partí y llegué a esta cibdad viernes veynte y dos deste mes. Y luego traté de saber lo que hera. Y visto los papeles…, se hazen todas las diligencias posibles para saber donde demanaron. Son todos de una manera y de una letra. Y enviase a Vuestra Señoría uno dellos para que haga diligencia para reconoçer la letra; porque esa diligencia se a enviado a otras ynquisiciones.

La Suprema ordena que se encuentre a cualquier precio a los culpables.

El 18 de octubre Ramírez escribe, muy nervioso:

> No dexaré siempre de dar cuenta a Vuestra Señoría … aviendo novedad como la ávido. Porque la semana pasada que fue el sábado catorce de este, hallaron en cinco capillas de la sancta yglesia de esta ciudad, cinco papeles de la manera de este que embio, i sin rastro de quien los hecho… Aquella noche llovió mucho i a quicios de muchas puertas en diversas partes que casi tomaron toda la ciudad se hallaron, domingo de mañana, más de treinta papeles de estas mismas, i toda una letra i sentencia. A se hecho i haze toda diligencia. Hasta agora no a ávido rrastro ninguno … Se an llamado a todos los maestros de muchachos … i debaxo de juramento se les a pedido si conozen aquella letra y se les an dado los tres primeros renglones, quitado el título para que … la reconozcan, no sabiendo el efecto para que es. A seido otra [diligencia] saber los mesones i posadas de toda Toledo i entender que personas an estado alli de dos meses a esta parte, i que an tratado, i que papeles tienen en su poder … También se am buscado todos los copiadores que ay … A los escribanos se an llamado para reconozella … Vase siguiendo estos medios y otros que según lo que se ofrece se hazen, i todo ello con todo secreto porque la pretensa de ellos no es otra sino que se publique … Según lo que contienen [los papeles] me parece deve ser algún fraile apostata.

Junto a la carta figura un ejemplar del panfleto, cuatro páginas manuscritas con una escritura fina y clara:

> La iglesia romana y papistica es ayuntamiento de gente mala y seguidora de malas obras, de hypocritas mentirosos, engañadores pleitistas, mohatrones, embaidores, holgazanes, cocineros, pufarrones, falsarios, traidores, juzgadores temerarios, serpentines, persiguidores, malsines, homicidos … La iglesia romana y papistica no es la iglesia de Jesu Christo, mas es la iglesia del diablo y del antichristo su hijo … papa, papador y destruidor del género humano, y tales son los antichristianos papistas iglesia suya.

Después de esa vigorosa introducción sesenta cuartetos desarrollan el tema:

> Despierta Christiano, no estes tan muerto
> pues el antichristo es ya descubierto
> todo hombre se avise y no este dormido
> que el antichristo es ya venido …

Las investigaciones en Toledo no dieron ningún resultado. Sebastián Martínez, el autor, fue detenido en Sevilla, al año siguiente, después de haber difundido sus obras de la misma ma-

nera en Ávila y en la capital del Guadalquivir. Era un clérigo, nativo de Alcalá, impresor de oficio. El texto de su panfleto demuestra que las ejecuciones de Valladolid y Sevilla le habían impresionado profundamente. Le quemaron.[15]

Fue, pues, el panfleto de Sebastián Martínez el que desencadenó en Toledo la caza a los protestantes. Este acontecimiento no sólo hizo una fuerte impresión en los inquisidores sino también entre la población. El 25 de octubre Francisco de Fonseca, ayudado por varios jornaleros, trabajaba en su campo a alguna distancia de Madridejos. Un curioso personaje, vestido de peregrino, pasa por el camino. Lo llaman. Le hacer tomar un trago, comer un pedazo de pan. ¿Su nombre? Pedro López Zorito. Es pastor. Viene de Guadalupe a donde ha ido a cumplir un voto. Vuelve a su casa por Baeza. ¿Qué noticias? Por supuesto, los luteranos. Estaba en Toledo el día que cerraron las puertas de la catedral, cuando se encontraron los panfletos. «Se avía hallado dentro de la dicha iglesia … y a todos los clérigos les avían demandado que mostrasen los libros en que leyan, y que quales quedaban presos». Por otra parte, él mismo es familiar de la Inquisición. Sí, disfrazado. Los inquisidores de Toledo han enviado a varios a ver si hay otros luteranos en el país. «Porque estos malditos huyen de la ley de Jesu-Cristo». Y si los veis, detenedlos. Entregadlos a la justicia secular, no a la eclesiástica, porque ésta es demasiado misericordiosa. E improvisa un pequeño sermón, entreverado de latín macarrónico, del que se deduce que «quando Nuestro Señor Jesu Cristo abia abierto los brazos, no abia perdonado a todos, y que aunque mas pecadores fuesen, que murriendo con arrepentimiento que los perdonaba Jesu Christo». Ah, porque los luteranos, los que han quemado en Sevilla y Valladolid descienden de judíos. Fonseca no se impresiona. «Este testigo le dixo que se fuese con dios, que en esta tierra todos eran cristianos viejos que creyan en dios a machamartillo, y creyan y creen todo lo que tiene y cree la santa madre iglesia

de Roma». El día anterior por la tarde López Zorito había contado lo mismo a dos hidalgos de Madridejos en la plaza mayor del lugar. Los familiares se enteran. Van a buscar al alcalde y le piden una orden de detención: seguramente no es un verdadero familiar. Armar un escándalo pretendiendo que hay luteranos entre nosotros… Lo consiguen sin problemas. Atrapan a López en Manzanares, 60 kilómetros más al sur, el día 26. Decididamente era un buen andarín. El 3 de noviembre los inquisidores de Toledo interrogan al sospechoso, que reconoce los hechos. Ni siquiera ha pasado por Toledo. Conoce la historia de los panfletos por dos flamencos que encontró en el camino, el 19 de octubre, y por un fraile italiano, quienes estaban en Toledo y fueron también interrogados por el Santo Oficio. Decía que era familiar porque pensaba que si se encontraba a «uno de estos malos hombres» lo detendría. No, no es luterano. Lo que ha dicho de Cristo en la cruz, no sabe por qué lo ha dicho. Estaba un poco achispado. Por un instante el tribunal creyó tener en su poder al autor de los panfletos. Se desengañó en seguida. López fue penitenciado en el auto de fe del 25 de febrero de 1560 por haberse hecho pasar por familiar.[16]

Su caso es interesante por lo que revela sobre la distorsión, sobre la reinterpretación popular de toda la actividad de la Inquisición. El relato que hace del asunto de los panfletos funde, en efecto, elementos diversos. El propio descubrimiento de los panfletos, el cierre de las puertas de la catedral, de lo cual no hemos encontrado trazas en la documentación, pero que parece lógico para evitar el escándalo, cierre impresionante en sí mismo porque era también uno de los signos de lo prohibido; el examen de los libros de los canónigos, que sin duda no es más que la transposición, en un registro diferente, de la publicación del edicto sobre los libros de 1559. En cuanto al arresto de los canónigos, es impensable que, de haberse producido, Ramírez no lo hubiera mencionado en su carta del día 18. Lo que es cierto es la

tensión que reina en esas fechas entre el capítulo y los inquisidores. Valdés acaba de conseguir del papa un breve atribuyendo al Santo Oficio las rentas de la primera canonjía vacante en todos los capítulos de España. Ahora bien, un canónigo de Toledo acaba de morir y sus colegas se resisten. De ahí los mandatos judiciales, las citaciones, las instrucciones que se emitieron, sin duda ampliamente comentados en la ciudad. Y siempre esa idea de que la Inquisición castiga a los poderosos…

Vemos como se extiende el rumor, la curiosidad ávida de todas las capas de la población por tener noticias, el odio general contra el protestante, asimilado al cristiano nuevo, el feroz fenómeno del rechazo del protestantismo, negación del principal símbolo de pertenencia al grupo español, y el prestigio inmenso de la Inquisición, ligado al de la justicia del rey contra la Iglesia corrompida y acomodaticia. Se percibe el momento en que Lutero se convierte en un personaje familiar, que ocupa su lugar al lado de los judíos en el espíritu de los campesinos de Castilla la Nueva. Un Lutero de cuya doctrina se ignora todo: ni López ni los testigos se dan cuenta de que sus palabras sobre la justificación suenan a luteranismo. Un cuadro vacío, pues, pero lastrado por una inmensa carga negativa: lo inverso de lo que define a estos hombres, «cristianos viejos [que] creen en dios a machamartillo, y … creen lo que tiene y cree la santa madre iglesia de Roma».

Es entonces cuando entra en juego el formidable detonador de los autos de fe. En enero de 1560 unos adolescentes toledanos revelan un asombroso conocimiento de los puntos sensibles de la fe y un extraño olfato para descubrir los errores «luteranos» de un camarada flamenco. Es, sin duda, la influencia de la corte que acaba precisamente de llegar a Toledo, con detalles sobre el caso de Valladolid.[17]

El 25 de febrero se desarrolla una solemne ceremonia en la plaza del Zocodóver: nueve luteranos formales, uno de los cuales es relajado en persona, constituyen el colofón del espectáculo. Los días 9 de marzo y 31 de agosto de 1561, 19 de septiembre de 1563 y 17 de junio de 1565, por último —fecha en que toda una sociedad de artesanos franceses, que se reunían para cantar los salmos de Marot, constituyen el número fuerte del espectáculo—, la Inquisición exhibe a sus «luteranos».

Ahora bien, el auto de fe es un instrumento pedagógico. Es en él donde, mediante la lectura de las sentencias —en todas las cuales hay un resumen más o menos largo de los delitos del culpable—, el Santo Oficio impone su imagen del luterano. Hemos mostrado, en unas 32 sentencias y relaciones de causas de los años 1559-1565, los puntos que valora el tribunal. Resumimos nuestros resultados en la figura 10.[18]

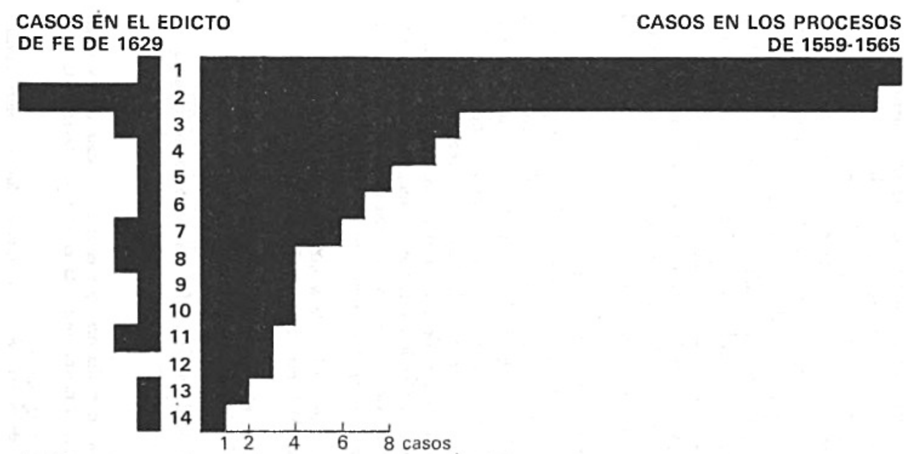


FIGURA 10
Definición de los luteranos

De esta figura se deduce que el luterano se caracteriza por: 1) los elogios que hace de Lutero y de sus ideas; 2) sus ataques contra el clero, directos o indirectos, negándole el poder de distribuir los sacramentos o sus privilegios del culto. Las indulgencias, los sacramentos, el culto de los santos y los ritos vienen mucho más atrás que esos dos puntos fundamentales. La justificación por la fe, la expresión clara de la posibilidad para el cristiano de interpretar la Escritura guiado por el Espíritu Santo aparecen en una posición media. Las cuestiones dogmáticas, pues, sólo son discretamente sugeridas. No se insistirá lo suficiente nunca sobre el carácter «educativo» de semejante presentación. La Inquisición utiliza el cuadro del protestantismo para señalar negativamente un cierto número de comportamientos y de opiniones, para reforzar la cohesión de la sociedad española en torno a una ideología por ella regulada. El nacionalismo, por otra parte, no está ausente de todo esto, al enfatizar la importante presencia extranjera entre los culpables. Es instructivo ver dibujarse una geografía popular de la Reforma: «Unos usos vendrían de Francia, y otros de Valladolid, y que de Valladolid avian de ver usos nuevos en Toledo»; «presto verían grandes cosas que en Alemania e Inglaterra estaba todo de una manera, y mucha parte de la Francia, y que también avía muchos de aquella opinion en Flandes … que todos se avían de juntar en breve y hazer guerra a nuestro rey», habría dicho un flamenco.[19] La política asoma por detrás de la fe.

No hay, por otra parte, necesidad de complicaciones inútiles. Para la Inquisición, no hay diferencias entre las sectas protestantes hasta finales del siglo XVI, y después solamente con discreción, quizá sobre todo para uso interno. En la década de 1580 es cuando empiezan a aparecer, tímidamente, menciones de los hugonotes, de los anglicanos. La secta de Lutero, o la Ley de Lutero, se permuta desordenadamente con la Ley de Moisés o la secta de Mahoma, y todas ellas se oponen al término «cristiano»

que, a su vez, se permuta con la expresión, «lo que cree y sostiene nuestra Santa Madre Iglesia Católica romana» según el siguiente esquema:[20]

Ley de Lutero / Ley de Moisés
Secta de Mahoma / Secta de Lutero
≠
Cristiano / «Lo que cree y sostiene nuestra
Santa Madre Iglesia Romana».

A partir del desencadenamiento de esta campaña, se instaura una verdadera histeria. Escuchemos a un testigo que declara el 14 de mayo de 1560:

> Avrá menos de media ora, que estando en casa de Caravajal, cantor de la yglesia mayor, que está en ella una taverna de corte, … estaba alli un hombre estrangero que cree que es borgoñon, aunque no hablava muy claro castellano, mas bien se entendie lo que hablava. Hablavan sobre que decía el susodicho que allá, en aquellas partes hera muy buena tierra, y avie mucha riqueza, y que todo era muy barato. Y a estas palabras … dixo este testigo que todos ellos heran allá lutheranos, y por esto era mejor tierra esta … A lo cual el dicho hombre … respondió … que los luteranos creyen también en dios como los de acá, porque creyen que avie un dios y no creyen lo demas. Y sustentó por dos o tres vezes que los sabios de los luteranos heran más sabios que los sabios de acá … Y dixo: «Yo os aseguro que ay en Toledo mas de cien luteranos». Y diziendole este testigo que si los oviese los quemarían … dixo que los inquisidores de acá que los quemaban por tomalles las haziendas … Y este testigo le dixo: «Mira lo que aveis dicho, que no puedo dexar de dezillo al Santo Officio». Y entonces otro compañero de dos compañeros que con el estavan … le conbidava a bever a este testigo, y este testigo no lo quiso … Y luego este testigo se llegó a casa de Castillo y de Villaescusa, familiares. Y estando hablando este testigo con el dicho Villaescusa … para que le asyese, vidole este testigo y dixo al dicho Villaescusa: «Veysle alli» … y el dicho hombre … echó a huyr por una calle abaxo hazia Sanct Isidro, y parescie que no le tomara un caballo … Y le siguió mucha gente a título de que era luterano, y porque dixo a vozes este testigo que diesen favor al Santo Officio … Y supo este testigo del cura de la yglesia que se avie metido en la torre, y le avíe echado la llave. Y quando supo el cura que hera luterano, le entrego.

El «luterano» en cuestión era un joven lacayo borgoñón del conde de Horn. Dos días después, la Inquisición lo dejaba en libertad, libre de toda culpa; parece que solamente había dicho que si había luteranos en Francia, los había también en España. Cazalla, por ejemplo.[21]

Histeria, decíamos; histeria religiosa y xenofobia. ¿Dónde está la religión y dónde la política? Se compenetran tan bien que forman una unidad. Toledo está al rojo vivo y el movimiento llega al campo. Cuando una tarde de abril de 1561 un tal Martín de Gamboa se presenta a las autoridades municipales de Puertollano, en la Mancha, y pide que un alguacil le acompañe a inspeccionar las tabernas y posadas en busca de luteranos, al alcalde ni siquiera se le ocurre la idea que aquello pudiera suponer una usurpación de funciones. Ayuda a despertar a la mitad del pueblo para satisfacer la chifladura de un mitómano. Sólo al día siguiente empieza a tener dudas.[22]

La flexibilización de fin de siglo

A partir de 1570 los autos de fe espectaculares contra los reformados se hacen poco frecuentes en España. Los protestantes incluso desaparecen de la actividad de algunos tribunales y son los mahometizantes quienes pasan ahora a primer plano. Hay algo más que una coincidencia. Pero el choque se ha producido. El pueblo español está vacunado, y durante los decenios que vienen son incontables los casos semejantes a los que acabamos de describir en los que la menor desviación pseudoluterana, sobre todo procedente de un extranjero o de un español que haya viajado fuera del país, provoca frenéticas reacciones de rechazo. La predicación, la confesión, toda la labor pastoral cotidiana de la Iglesia se encargan, por otra parte, de consolidar los resultados conseguidos. Y también la lectura regular de los edictos de la fe, donde el luteranismo ocupa un lugar destacado, justo detrás del judaísmo y el mahometanismo.

A finales de siglo, ese sistema mental está tan afianzado que cabe permitir una cierta tolerancia hacia los protestantes extranjeros, cosa que la situación política, por otra parte, aconseja. En 1597, los comerciantes hanseáticos son autorizados a ir a los puertos españoles. La Inquisición no los inquietará, salvo que provoquen un escándalo. Se puntualiza que no se les obligará a entrar en las iglesias, precaución necesaria para evitar los incidentes con la población. En 1605 les toca el turno a los ingleses, admitidos en las mismas condiciones. Luego los zelandeses y los holandeses en 1612. Las autorizaciones continúan al ritmo de los tratados de paz. En 1626 las disposiciones que conciernen a los ingleses son abolidas con la reanudación de las hostilidades, luego restablecidas en 1631.

Más allá de esas medidas, dictadas por las conveniencias diplomáticas y económicas, se instaura una tolerancia más amplia y más informal. En los siglos XVII y XVIII centenares de protestantes, franceses o alemanes, instalados por su cuenta o llamados al servicio del rey, soldados de los regimientos extranjeros o aventureros, viven en España. Mediando un mínimo de discreción, nadie se ocupa de sus convicciones. Si quieren convertirse, la Inquisición, que ha preparado un dispositivo especial para esos casos, los recibe con los brazos abiertos y no dice ni una palabra sobre su situación ilegal. Nadie teme seriamente un contagio. La presencia real de los protestantes importa poco. Lo que importa es el mito, ese formidable instrumento de integración política y social, ese instrumento poderoso entre las manos de la Iglesia y del Estado gracias al cual se funde en un solo cuerpo la diversidad de las masas españolas.[23]

Los libros

El libro es ese «hereje mudo», ese «portador de herejía»… La Inquisición tardó en interesarse por él. En 1490 quemó una gran cantidad de Biblias hebraicas. Poco después, en Salamanca,

quemó más de 600 obras sobre hechicería y judaísmo. Cisneros organiza un auto de fe de manuscritos árabes en Granada. Todavía nada sistemático. La reedición valenciana del *Repertorium inquisitorum pravitatis hereticae*, de 1494, era más que discreta sobre ese tema, y la primera ley española sobre la fabricación y difusión de lo impreso (1502) no mencionaba al Santo Oficio. Sólo eran competentes los jueces de las chancillerías reales, los arzobispos y los obispos. En la práctica la Inquisición no consideraba el asunto más que tangencialmente, como un subproducto de la represión de la forma particular de herejía que le preocupaba en aquel momento. Hemos visto las medidas que tomó a partir de 1521 contra los libros luteranos y su introducción en España. Pero hemos visto también que hasta 1540 esas medidas continuaron siendo limitadas.

Parece, sin embargo, que fue la amenaza luterana la que dio al libro el lugar de honor que terminó por ocupar en la actividad del tribunal. Fue contra los luteranos contra quienes se pusieron en marcha los primeros dispositivos específicos de control de la producción escrita en las universidades; fue contra ellos contra quienes se redactaron, en 1540, las primeras listas de obras condenadas, simples recapitulaciones para uso estrictamente interno del tribunal. Fue entonces cuando se luchó contra ellos, cuando entre 1550 y 1560 el libro se convirtió en una preocupación de primer orden. Señalemos las principales etapas. En 1551, sin duda por primera vez, un índice, el de Lovaina, traducido al castellano, se difunde en el público. Carlstadt, el amigo de Lutero, abre la lista, Zwinglio la cierra. En apéndice un *Catálogo de libros anteriormente rechazados por el Santo Oficio*, puramente español y bastante confuso, donde Lutero se encuentra al lado de

Alcoranes u otros libros en arabigo u otro cualquier idioma que contienen los errores de la secta de Mahoma … Biblia en romance castellano en otra qualquier vulgar lengua … Gamaliel, libro impresso en romance, en el qual se prohibe que

ninguno de consejo a otro que no se case ni sea sacerdote ni entre en religión, ni se ate a consejo de nadie, sino que sigua en ello su propia inclinación.

Manda Alemania. En 1559 es el *Catálogo de los libros prohibidos por mandado del ilustrisimo y reverendo D. D. Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla, inquisidor general de España*, obra chapucera, producto de un momento de pánico, de interpretación difícil incluso para los contemporáneos, como lo prueban las numerosas cartas en las que los tribunales provinciales piden esclarecimientos. El mismo año el Santo Oficio consigue la jurisdicción exclusiva sobre los propietarios de libros prohibidos en virtud de una bula pontifical. Poco antes, había publicado una censura general de las Biblias, fruto del examen sistemático de esas obras al cual se dedicaba desde hacía dos años. «Período de tanteos», dice Virgilio Pinto Crespo. Al menos se crean unos precedentes que fortalecen la jurisdicción del Oficio sobre lo impreso.

Porque el Estado ha endurecido sus posiciones. En 1554 Felipe II y Carlos I deciden que, en adelante, sólo el Consejo real podrá otorgar licencias de impresión y en términos que no dejan ninguna duda sobre su voluntad de reducir la producción. «Porque somos informados, que de haberse dado con facilidad [licencias de impresión] se han impreso libros inútiles y sin provecho alguno, y donde se hallan cosas impertinentes». En 1558 se promulga una pragmática feroz: «Y quien imprimiere o diere a imprimir … libro … no habiendo precedido la dicha nuestra licencia … incurra en pena de muerte y perdimiento de todos sus bienes, y los tales libros sean públicamente quemados». Es en el mismo momento en que en Valladolid se desmantela una comunidad «luterana». En los años siguientes, el dispositivo inquisitorial termina de consolidarse. Ahora debemos describirlo tal como era hacia finales del siglo XVI.

La Inquisición no se ocupaba de censura previa: eso era asunto del Estado, que disponía de los instrumentos apropiados. Ciertamente hubo algunas vacilaciones, como en 1527 cuando el Santo Oficio aprobó una licencia para la impresión de las obras de san Bernardo, como en 1536 cuando la Suprema reivindicó para sí ese poder. Pero a partir de 1550 una «carta acordada» prohíbe esa práctica, y en adelante no se encuentran más que casos aislados, sin valor legal. Su control lo ejerce *a posteriori*.[24]

Virgilio Pinto Crespo[25] nos ha descrito el «proceso de un libro». Empieza con la denuncia de la obra al Consejo o a uno de los tribunales provinciales. La denuncia es estimulada por el Oficio; el catálogo de Valdés acaba con estas palabras:

> Por tanto se manda, so pena de excomunión, a todas las personas de cualquier estado o condición que sean, que, en viniendo a su noticia que en algún libro de latín o romance de otra cualquier lengua ay doctrinas falsas, malas o sospechosas, den luego noticia dello a los inquisidores y sus comisarios, para que se provea lo que convenga.

El tribunal que recibe la denuncia hace entonces que el libro sea calificado por sus propios calificadores, luego entrega el informe a la Suprema, *que es la única con poder de decisión*.[26] Durante ese período los ejemplares no vendidos de la obra son secuestrados y su difusión prohibida. A partir de ahí, hay tres posibilidades. O la decisión es favorable y, en ese caso, se levantan todas las medidas de precaución y la difusión del libro es libre. O la obra es condenada, en cuyo caso todos los ejemplares del libro son recogidos y quemados salvo uno, que permanece en depósito en el tribunal. O ciertos pasajes tan sólo son juzgados perniciosos. Los comisarios, en algunas ocasiones los propios calificadores, los «censuran» entonces. La venta de ejemplares corregidos es libre.

Se comprueban dos cosas: por una parte los esfuerzos que se hacen para obtener la censura más imparcial posible, para evitar

los personalismos: concentración del poder de decisión en el Consejo, multiplicación de calificaciones, siempre pedidas a varios individuos, a veces a un Colegio Mayor entero, otras a una universidad en su conjunto. Pero el autor no tiene derecho a exponer su punto de vista, lo que, en la óptica inquisitorial, tiene una lógica: cuando el lector tenga el libro entre las manos, él no estará allí para explicarle los pasajes delicados. Por otro lado se habrá notado el papel esencial de los calificadores: según su informe la Suprema toma su decisión. ¿Quiénes son? Casi todos frailes, provistos de títulos universitarios brillantes, algunos de ellos notables: Mariana, Soto, Miguel de Molina, Melchor Cano, Carranza, entre otros. Trabajan voluntariamente, sin otra retribución que el prestigio vinculado a su título. Cada tribunal tiene un grupo, y el Consejo otro, más importante. Hay que mantener un equilibrio entre las órdenes, todas las cuales deben de estar representadas. Pero son los dominicos quienes dominan, sobre todo si se tiene en cuenta a los que verdaderamente trabajan, porque muchos figuran a título puramente honorífico. Luego vienen los agustinos, los franciscanos, los jesuitas, que no dejan para las otras familias más que la porción congrua. Es, pues, sobre la élite intelectual del clero regular donde reposa, en último análisis, la censura inquisitorial, y en la colaboración de las capas de la población que saben leer.

Para ellas es para quienes, a golpe de censura y de prohibiciones, el Santo Oficio define el campo de la ortodoxia. Sus decisiones son dadas a conocer al público mediante edictos de prohibición o de expurgación que el Consejo envía, impresos, a los tribunales locales, que lo transmiten a los comisarios. En un día señalado, son solemnemente leídos en las misas mayores en forma de edictos de fe. La notable organización territorial de la Inquisición le permite difundir rápidamente, en todo el país, las decisiones de la organización central.

Los edictos de prohibiciones son como las tropas ligeras que siguen día a día los avances y los retrocesos de la herejía. De vez en cuando, un gran catálogo, un índice ocupa el terreno y provee de una base de partida para el porvenir. El primer verdadero índice español es el que publicó el inquisidor general Quiroga en 1583-1584. Además de incluir obras nuevas, es un conjunto organizado, jerarquizado, que define sistemática y claramente la ortodoxia, la herejía y los principios que presiden su reconocimiento. Es un instrumento que no sólo debe eliminar un cierto número de obras precisas, sino también guiar a los intelectuales en sus investigaciones; es un instrumento de regulación ideológica que intenta definir el contenido global de lo que leerán los españole».

El *Catálogo* de Quiroga es de una extrema flexibilidad a pesar de los dos grandes volúmenes que ocupa. El primer tomo (1583), con la lista de obras prohibidas en su totalidad, publica las catorce «reglas generales» que han presidido su confección y que hay que seguir para su interpretación. Es notable que nada esté absolutamente prohibido: salvo prescripción contraria, las obras prohibidas lo son solamente en lengua vulgar (regla 14), y la lectura de las que lo están también en latín es permitida a una pequeña élite a quien el Santo Oficio dará una licencia especial. Se determinan, pues, tres niveles de lectura: el común, el intelectual y el de la élite. El segundo volumen contiene la lista de las expurgaciones a realizar en una larga lista de libros, tarea que muy pocos índices extranjeros osarán emprender, pero que permite autorizar una cantidad de obras interesantes que un método más rígido hubiera suprimido.

Volvamos a las catorce reglas. Dan al lector los medios de colmar las lagunas del índice y seleccionar los libros publicados posteriormente. Son definidas como particularmente peligrosas las obras publicadas después de 1513 (regla 1), prohibidos los libros de hechicería y de magia (regla 9), todas las publicaciones,

canciones, poesía que traten de las cosas sagradas de manera demasiado humana (regla 10), todos los libros de horas en lengua vulgar por contener oraciones supersticiosas, como esas cuyo recitado aseguraría contra tal o cual tipo de muerte… Por otra parte, el campo no se limita al libro sino que alcanza a todos los medios de comunicación gráfica: prohibición

> «de cualesquier imágenes, retractos, figuras, monedas, empresas, invenciones, máxcaras, representaciones y medallas, en qualquier materia que esten estampadas, pintadas, debuxadas, labradas, texidas, figuradas o hechas, que sean en irrisión de los sanctos y en desacato e irreverencia suya, y de sus imágenes y reliquias, o milagros, o … que fueren en desacato de la santa sede apostólica … de los cardenales y obispos» (regla 12).

El índice es minucioso. Su preparación, dada a conocer hacia 1570, dura catorce años. Se incluyen libros en alemán, cuando casi nadie conoce esa lengua en España. Se reclama a la Inquisición de Portugal obras que había incluido en su propio índice y que no se encontraban en España… Es una obra colectiva en la que colaboran todos los que cuentan intelectualmente en el país: el grueso del trabajo es realizado por la Universidad de Salamanca corporativamente, y de modo accesorio por la de Alcalá. Nunca la Inquisición había estado menos aislada, nunca había estado tan en comunión con las élites del reino. Por último, se trata de un trabajo original. El índice de Quiroga es independiente, como todos los que le sucedieron, de los catálogos romanos cuya serie comienza con la publicación del *Índice tridentino* en 1564: los libros condenados en uno, no lo están forzosamente en el otro, y si las catorce reglas generales se inspiran en las de Trento, las divergencias son notables: inclusión en las reglas españolas de la prohibición de obras judías y musulmanas en hebreo o en árabe (regla 4); mayor severidad con respecto a las supersticiones populares, lo que demuestra que si, en España más que en otros lugares del mundo católico, las élites asumieron las formas de la piedad popular, esto no sucedió sin que éstas fue-

ran severamente depuradas; ausencia de referencias al carácter moral de las obras juzgadas: lo que interesa en esa fecha es la lucha contra la herejía *stricto sensu*. La situación cambió más tarde: a partir de 1640 la censura inquisitorial se dedicó más y más a estos aspectos. El *Catálogo* fue publicado en forma de edicto y un ejemplar depositado en todas las librerías, a disposición del público.

Informar está bien, pero controlar está mejor aún. Además de los índices, la Inquisición disponía de otros instrumentos que le permitían vigilar el mercado de libros. En primer lugar, las salidas, las exportaciones de libros, esencialmente en Sevilla, donde se examinaba lo que se embarcaba para América. Pero esto no era lo más importante. La vigilancia se ejercía preferentemente sobre las importaciones. Esta preocupación venía de tiempo atrás y estaba ligada, como hemos visto, al peligro protestante. Lo siguió estando. Hemos conservado una serie de «cartas acordadas» de la segunda mitad del siglo XVI que giran todas en torno al mismo tema: los herejes preparan ediciones inmensas en castellano para inundar el país: hay que redoblar la vigilancia. Las cifras que se citan son tan elevadas y las fórmulas tan estereotipadas que es difícil no ver ahí un mito que dé una base y refuerce la desconfianza con respecto a lo impreso, manteniendo alerta a los agentes del Santo Oficio. Era entonces cuando entraba en juego el instrumento por excelencia de ese control: la visita a los navíos. En los principales puertos el comisario de la Inquisición subía el primero a bordo para comprobar que el navío no transportara libros prohibidos. Los problemas eran múltiples: rivalidades con los aduaneros, protestas de los mercaderes furiosos por una inspección suplementaria, astucia de los que defraudan (Simón Ruiz, el célebre mercader de Medina del Campo, pasaba libros en los fardos de lana que importaba), negligencia y venalidad de los comisarios. A pesar de todo, hasta finales del siglo XVII el sistema funcionó. En cuanto a los libros legalmente

importados, pronto hubo que renunciar a hacerlos transportar a la capital para ser examinados por el Consejo. Los comisarios los inspeccionaban en el propio puerto.

Al control de los puntos de entrada correspondía el control de los puntos de venta. Era una de las tareas esenciales de los comisarios ordinarios, además de serlo, por supuesto, de los comisarios especiales de Alcalá y de Salamanca, de cuyo papel ya hemos hablado. A fuerza de inspecciones de librerías, debían asegurarse de la ortodoxia de las obras vendidas. A veces montaban operaciones de gran aparato. El 25 de octubre de 1566 Sevilla se despertó literalmente ocupada por los familiares, que habían rodeado todas las librerías de la ciudad. Después los comisarios pusieron los precintos. Luego se procedió al examen de los fondos, libro por libro. A partir de 1605, por otra parte, las librerías debían tener al día la lista de las obras almacenadas y apuntar el nombre de los compradores.

Lo anterior nos conduce al último eslabón de la cadena, el lector, que estaba también vigilado. A partir de 1549 debía denunciar los libros prohibidos que poseía; desde 1559 tan sólo el inquisidor general le podía levantar las excomuniones en que hubiera incurrido en esa materia. Los edictos de la fe asimilaban el no respeto de las decisiones inquisitoriales en este punto a la herejía formal. Las bibliotecas privadas estaban teóricamente sometidas al mismo régimen de visitas que las librerías. Los procesos formales eran poco frecuentes, pero las pequeñas presiones y el autocontrol eran sin duda frecuentes.

Un sistema notable, pues, que permite vigilar toda la cadena de la producción, la comercialización y el consumo del libro, en estrecha colaboración con los poderes civiles. La Inquisición es el único organismo en España y quizás en Europa que puede hacer ese trabajo, el único que domina suficientemente el espa-

cio del país para poder difundir y hacer aplicar en todas partes y de manera uniforme las prohibiciones decididas por la capital.

Todavía nos faltan datos para valorar las consecuencias de esas medidas. Obstaculizaron, sin duda, el comercio del libro; tuvieron una parte, quizás importante, de responsabilidad en el declive de la industria española de la imprenta, por la amenaza constante de un secuestro, de una edición perdida, de gastos muy crecidos y, en el mejor de los casos, de retrasos. No pueden por menos que haber favorecido el conservadurismo más extremo de los autores, incitados a la mayor prudencia. Sobre todo constituyeron una formidable contrapropaganda contra el libro. Durante doscientos años se ha repetido a los españoles que es un producto peligroso, dinamita, que se debe manejar con precaución, sobre todo el libro extranjero. Y es posible que les haya convencido. Esto es lo más grave.

Por otra parte, hay que precaverse contra cualquier exageración. La Inquisición no condenaba todas las obras, y hemos visto cómo en el *Catálogo* de 1583-1584 se mostraba liberal en cuanto a las obras de entretenimiento. Es asombroso a veces ver cómo circulaban sin problemas obras cómicas o eróticas que nos parecen sumamente insultantes para con el clero… La red de control del Santo Oficio, con ser muy notable, no por eso dejaba de tener fallos. Vigilar toda la costa era imposible; en cuanto a las fronteras terrestres… El País Vasco entero estaba desde el punto de vista aduanero fuera de España, ¡y los agentes de la aduana de Agreda eran en su mayor parte cristianos nuevos portugueses! ¿Qué ardor podían poner en colaborar con la Inquisición?[27] Leer con detalle gruesos volúmenes no es fácil y muchas cosas podían escaparse al calificador más atento; sin hablar de intervenciones más o menos discretas de tal o cual personaje.

Hay que distinguir sobre todo según las épocas, Fue a finales del siglo XVI y principios del XVII cuando el control inquisitorial

se mostró más eficaz. Después de la publicación del índice de Quiroga, se preparó otro, que vio la luz en 1612 (índice de Sandoval y Rojas, según el nombre del inquisidor general de aquel momento). Otro apareció en 1632 (Zapata); y todavía otro en 1640 (Sotomayor). Luego hubo un vacío de 67 años. El índice de Vidal-Marín (1707) es una obra seria, original, fruto de un arduo trabajo. Es difícil decir lo mismo de la de 1747 (Prado y Cuesta), cuya redacción se confió a dos jesuitas que se dejaron llevar un tanto por sus pasiones particulares: de ahí la condena a veces injustificada de enemigos de su orden confundidos bajo el nombre de jansenistas. Es el resultado de un proceso de repliegue sobre sí misma de la censura inquisitorial, antes ampliamente abierta al conjunto del mundo intelectual. El prestigio del índice se resintió. El rey autorizó la publicación de panfletos contra él… Por otra parte, bajo Carlos III, las relaciones entre los dos poderes, Estado e Inquisición, atraviesan por una crisis. Pasan cuarenta años antes de la publicación del último catálogo en 1790. De tamaño más reducido que los precedentes (un solo volumen), está lejos de tener su precisión y no lleva un expurgatorio. Marcelin Defourneaux ha denunciado la caída de la calidad del trabajo inquisitorial del Oficio en el siglo XVIII, la multiplicación de condenas en bloque, sin exposiciones de motivos, las lentitudes, los retrasos. Los *Ensayos sobre el entendimiento humano*, de Locke, traducidos del francés en 1723, fueron sometidos a los calificadores en 1736; la condena sobrevino… en 1804. El sistema de control se hunde. Investigaciones realizadas en el siglo xvm descubren que desde hace decenas de años no se hacen visitas a los navíos. Por otra parte, ¿cómo hubiera podido efectuarlas una institución que disponía en total de una docena de agentes en Cataluña hacia 1750? Conocemos la relativa facilidad con que los libros franceses penetraban en España en el siglo xvin. A lo sumo se nota un endurecimiento hacia finales de siglo, cuando la Revolución hace sentir su peso como un enemi-

go molesto contra el Antiguo Régimen. Pero esta última llamarada, por otra parte más política que religiosa, no hace más que evidenciar la decadencia del tribunal.

Pensadores e intelectuales

El control de la difusión del libro se acompaña del control de los escritores, de los pensadores, esencialmente de los universitarios, productores de esquemas ideológicos. Seremos breves en este punto porque el tema ha sido y es estudiado por especialistas más competentes que nosotros. Fue a partir de los años 1520 cuando esta faceta de la actividad inquisitorial comenzó a desarrollarse, en un primer tiempo para vigilar a los erasmizantes. En 1534 Luis Vives escribía al sabio de Rotterdam: «Estamos pasando por momentos difíciles, en que no se puede hablar ni callar sin peligro». Pero, a pesar de los procesos que golpearon a los más notables de entre ellos, la acción de la Inquisición se mantuvo dentro de unos límites: incluso el erasmismo siguió siendo fuerte en la segunda mitad del siglo y nada indica que, dejando aparte a luteranos y alumbrados, la Inquisición estorbara el desarrollo de otras tendencias.

Una vez más a partir de los años 50, todo dio un vuelco y, ante el peligro protestante, la política con respecto a los intelectuales se endureció brutalmente. Evitemos, sin embargo, hacer del Santo Oficio el *deus ex machina* que habría asesinado una cultura en pleno florecimiento: las responsabilidades estuvieron muy repartidas. Las compartió el Estado que, en 1559, prohibió a sus naturales enseñar o seguir cursos en ninguna universidad extranjera, salvo Bolonia, Roma, Nápoles y Coimbra. Las compartieron los propios intelectuales, a los que hemos visto colaborar íntimamente con la Inquisición, incluidos aquellos que más tarde tendrían los peores problemas con ella: Mariana, Miguel de Medina, Carranza… Por último, hasta finales del siglo XVII al

menos, la acción del tribunal fue selectiva, dejando un buen margen de maniobra a la creación y a la investigación.

No por ello deja de ser cierto que, en la segunda mitad del siglo XVI, empezó a resultar peligroso hablar demasiado alto de determinadas materias. Fray Luis de León, uno de los mayores teólogos españoles, fue arrojado a una prisión, acusado de haber dudado de la fidelidad del texto de la Vulgata respecto al texto hebreo. En ella se pudrió durante cinco años, hasta 1576, antes de retractarse de algunas proposiciones menores. Todavía hoy se enseña en Salamanca el aula donde, al recuperar su cátedra, pronunció, después de una ausencia tan larga, las famosas palabras: «Decíamos ayer…». Le detuvieron de nuevo en 1582, pero la amistad del inquisidor general Quiroga liquidó el caso sin mayores molestias. Otros tuvieron menos suerte, como Gaspar de Grajal, su colega y amigo, que, detenido casi al mismo tiempo que él, murió en la prisión; o fray Miguel de Medina, una de las glorias de la orden franciscana, que sufrió la misma suerte antes de que la Inquisición de Toledo reconociera, *post mortem*, su inocencia.[28] El padre José Sigüenza, profesor en El Escorial, acusado de haber sostenido que había que predicar el Evangelio y sólo el Evangelio, de haber atacado a la teología escolástica que estimaba inútil, de haber elogiado desmedidamente a Arias Montano, fue absuelto después de seis meses de detención en La Sisla. En cuanto al jesuita Mariana, fue procesado por su *Tractatus Septem*, que contenía ataques contra las manipulaciones monetarias. Después de dos años de prisión bastante cómoda en un monasterio madrileño, abjuró *de levi* y se retractó en la sala del tribunal.[29] Muchos procesos fueron provocados por rencores personales: el del padre Sigüenza por los celos de sus colegas, sobre todo de su prior Diego de Yepes y del confesor del rey, García de Loaisa.[30] El grupo de Salamanca fue víctima del rencor de un antiguo profesor, sabio estimable por otra parte, que no sabía distinguir entre rivalidad científica y enemistad perso-

nal. Otros que no hemos citado conocieron los calabozos. Su número total fue limitado y las sentencias no tuvieron nada de feroces. Pero muchos que jamás fueron detenidos terminaron por adoptar el punto de vista de Martín de Cantalapiedra al final de su proceso: «Es mejor ir con cuidado y no propasarse». O como suspiraba santa Teresa: «Tiempos recios». La fuerza de los ejemplos…

En el siglo XVII la vigilancia sobre los intelectuales no se aflojó sino al contrario. La menor defensa de tesis da lugar al control de la ortodoxia de las conclusiones por el comisario del Santo Oficio. A veces todo el jurado se reunía con el candidato en el banquillo de los acusados, como esos jesuitas de Alcalá juzgados en 1604 en Toledo por haber aprobado a un futuro doctor que quería sostener «no ser de fe [que] este hombre ser sumo pontífice».[31] Todavía a finales del siglo XVIII un candidato fue objeto de reprobación por la Inquisición por apoyar el sistema de Copérnico. Se le autorizó a presentarlo como hipótesis pero no como tesis.[32] En cuanto a fray Manuel Santos de San Juan pagó con diez años de reclusión en un convento y una abjuración *de vehementi* por la audacia demostrada escribiendo un *Ensayo del teatro de Roma* a mediados del siglo XVIII.[33]

EL CLERO

Hemos hecho algunos sondeos en las relaciones de causas de la Inquisición de Toledo para decidir el lugar del clero entre los acusados:

Períodos	1535 1539[*]	1561 1565	1601 1605	1646 1650	1696 1700	1741 1750[**]
Número de clérigos	19	20	22	18	5	8
Porcentaje del total de acusados	5,15	6,97	14	11,76	13,51	33

Se da una cierta regularidad en las cifras absolutas, hasta la segunda mitad del siglo XVII. Pero eso no es lo importante. Es más interesante comprobar que su parte en el trabajo de inquisitorial es cada vez más fuerte, como si el Santo Oficio concentrara su vigilancia sobre ellos. Es notable cómo cambian los delitos por los que se les procesaba. De 1535 a 1539 nos encontramos con cuatro alumbrados, dos «luteranos», dos blasfemos, dos testigos falsos, dos insultadores del Santo Oficio, un inhábil, un curandero, un indeterminado, dos clérigos casados y uno que había dicho cosas poco ortodoxas desde el púlpito. De 1601 a 1605 el panorama cambió completamente: un testigo falso, un blasfemo, pero también seis miembros de un jurado de tesis acusados de haber sostenido una proposición herética, ocho sacerdotes acusados de haberse salido de la ortodoxia predicando o enseñando, seis solicitantes. Se pasa, pues, de delitos «comunes» que todo el mundo puede cometer a delitos típicamente clericales, más (precisamente) específicos de lo que constituye lo esencial de la función del clero en la óptica del concilio de Trento: la pastoral, la educación religiosa del pueblo, la transmisión de una ideología a través de la confesión y de la predicación.

Es difícil exagerar la importancia acordada entonces a la predicación: «La predicación adquiere en esta época … una importancia extraordinaria; es casi la única forma de instrucción religiosa del pueblo, la única manera de acceder a la Sagrada Escritura».[34] Predicar era una tarea que no se confiaba a cualquiera. El sermón, que se celebra a veces fuera de los oficios, es un largo discurso de varias horas, un poco a la manera de las actuales

conferencias cuaresmales. Tan sólo podían pronunciarlos la élite del clero español, los sacerdotes a los que su obispo daba licencia concediéndoles el codiciado título de predicador. Los curas ordinarios se contentaban con una homilía, breve comentario del evangelio del día, dicho en la misa mayor ateniéndose a un memorial que los estatutos sinodiales les obligaban a comprar. Pues predicar es un trabajo duro: se trata de traducir, de llevar la teología escolar a un lenguaje y a unos esquemas concretos, accesibles a los humildes. Más de uno daba un mal paso.

Ese benedictino de Oña, por ejemplo, que, hacia 1570, para enfatizar cuán importante es no trabajar en los días de fiesta exclamaba «que guardasen las fiestas, sino que tomaría la cruz, y levantaría la cruz, y pasarse ha en la bandera de Mahoma, y diré: "Mahoma, Mahoma…"». O ese bachiller Cotoria, que, explicando a los fieles de Cornago los decretos del concilio sobre el matrimonio, tuvo un escrúpulo: ¿cómo decirles que se declaraban nulos los matrimonios clandestinos que, todavía ayer, eran válidos? E hizo el siguiente distingo: en cuanto a Dios el matrimonio clandestino sigue siendo válido; la Iglesia lo anula en cuanto a sus manifestaciones en este mundo: «lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre».

La predicación de los santos parece haber presentado problemas particulares. Se trataba de alabar al santo del día y exaltarlo por encima de los otros, pero sin pasarse. Era ir demasiado lejos decir que san Juan Evangelista era el mayor de todos los santos, porque si san Juan Bautista es el mayor en orden a la penitencia, san Pablo lo es en la predicación, san Pedro en orden a la fe, el Evangelista lo es en orden a la caridad. Ahora bien, la caridad es la mayor de las virtudes cardinales. Así, pues, el Evangelista es el mayor de todos los santos. Proposición inadmisible: todo el mundo sabe que el mayor de todos los santos es la Virgen…

Hacerse entender, ése era el problema del cura de San Martín de Valdeiglesias. En su sermón de Navidad de 1540 trató de la virginidad de María, de su virginidad física. La elección del tema es en sí misma reveladora. Más interesante es todavía la manera de tratarlo. Algunos espíritus fuertes no quieren admitir que haya continuado siendo virgen «antes del parto, durante el parto, después del parto». Hay que aplastarlos con un argumento definitivo: cuando Nuestra Señora puso a Dios en el mundo, tenía a su lado a dos comadronas; viendo que no sangraba, la sondearon. El himen estaba intacto…

La Inquisición no se muestra severa. Sabe que son excesos de lenguaje que no prejuzgan en absoluto la heterodoxia del autor. El peligro es la publicidad que se da a la cosa, agravada por su papel de educador. Lo que quiere la sentencia es reparar el daño, por lo que es casi siempre la misma: reprimenda al culpable, nunca en público, todo lo más ante algunos de sus colegas para que tomen nota; retractación pública más o menos disimulada en el mismo lugar y delante del público donde se ha cometido el delito; prohibición de predicar durante un tiempo, y alguna prohibición de residencia como pena adicional.

Es mucho más severa con los solicitantes. Hay que recordar la importancia fundamental de la confesión en la Iglesia post-tridentina, que no se contentaba con renovar la obligación de la confesión anual, instrumento de primer orden para la labor pastoral, sino que exaltaba el sacramento de todas las maneras posibles. Esto movía a la Inquisición a tomarse un particular interés por ella. La solicitación consiste, para el confesor, en proponer a un penitente o a una penitente una actividad sexual con él o con ella, durante la confesión o utilizando los vínculos creados por ésta. El caso inverso, cuando la iniciativa viene del penitente, es muy raro. Es un riesgo psicológico conocido desde hace tiempo, que se desprende de modo natural de la proximidad física y moral que se establece entre dos personas, pero que inquietaba

cada vez más a los contemporáneos. Es para luchar contra ello por lo que se impuso en la misma época el empleo del confesionario, mueble que aísla físicamente a las dos partes, impidiéndoles incluso verse.

La renovada gravedad atribuida al delito conduce a Pablo IV, en 1561, a sustraer, en España, la jurisdicción sobre el mismo de los tribunales de obispos, instancias disciplinarias normales en el clero, para pasarla a la Inquisición.[35] Poco después aparecen los primeros casos en las curvas de Toledo, y el flujo fue continuo, aunque jamás muy importante, hasta la abolición del Santo Oficio. El relativo empuje en los comienzos es normal, al suceder a un período de relajamiento.

En cuanto a las sentencias, fueron severas: abjuración *de levi*, porque el delito se asimilaba a la herejía; prohibición perpetua de confesar; entre cinco y diez años de reclusión en un convento; penitencias espirituales (ayunos, último lugar en las ceremonias, disciplinas). Poner a los laicos al corriente de semejantes impurezas sería ir contra el fin propuesto (que sigue siendo la defensa del prestigio del clero y de los sacramentos). «Que no se ponga celo en la persecución de los religiosos —comenta Peña —, porque el proceso de un sacerdote puede siempre interpretarse como el del clero en su totalidad». Durante un tiempo se vaciló incluso en citar la solicitación en el edicto de fe para evitar el escándalo… Así el castigo se celebra siempre en la sala del tribunal ante un grupo escogido de colegas-confesores del culpable.

Con el paso del tiempo se advierten nuevos matices: reforzamiento, si es posible, de la dureza de las sentencias y mayor cuidado en retirar definitivamente de la circulación a los confesores poco seguros. Mientras que al principio era frecuente que se les permitiera continuar confesando a los hombres, cada vez más se les prohíben hombres y mujeres. Es igualmente notable la ten-

dencia a asimilar molinismo y solicitación, cuando aparece esta escuela, lo que quizás explica el alza relativa de las curvas toledanas en la segunda mitad del siglo XVII.

En cuanto a los acusados, no hace falta decir que todos son sacerdotes y que su reparto entre las diferentes familias corresponde, en conjunto, a la importancia de cada una en la administración de la penitencia. Volvamos a las estadísticas que da Lea para el siglo XVIII. Los seculares son poco numerosos: 981 frente a 2.794 regulares. Entre estos últimos, el predominio de los franciscanos es aplastante: 1.058 de ellos, sin distinción entre las diversas ramas de la orden. Les siguen los carmelitas (355 casos), los dominicos, los agustinos y los trinitarios. Todos juntos representan las cuatro quintas partes de los regulares.[36]

Subrayemos, finalmente, que para el Santo Oficio la solicitación fue un motivo grave y constante de preocupación, lo que se nota por la creación de registros especiales para apuntar los casos, peticiones de informes incesantes por parte de la Suprema, la sumisión de todos los procesos en curso al Consejo… Si el Oficio se tomó en serio alguna de sus funciones, fue la de guardián del sacramento de la penitencia.

No quisiéramos que la lectura de lo que antecede haga imaginar que la Inquisición se dedicó a una política represiva con respecto al clero. Lo defendió, lo exaltó también de muchas maneras, reprimiendo las manifestaciones anticlericales, y sobre todo esa opinión, de raíces muy profundas en Castilla, de que el estado matrimonial es superior o igual al estado de celibato… Los primeros casos aparecieron poco después del Concilio de Trento, llegaron a ser tan numerosos que en la clasificación inquisitorial el delito de «estados» se constituyó en una categoría aparte… Pero por otro lado ése no fue más que un aspecto de una campaña más vasta que llevó adelante el Oficio, en la segunda mitad del siglo XVI, sobre el problema del matrimonio cristiano.

Capítulo 9
EL MODELO SEXUAL: LA DEFENSA DEL MATRIMONIO CRISTIANO

Matrimonio y vida sexual: la doctrina

Sin duda desde hacía mucho tiempo, el Occidente era monógamo y su matrimonio estable: es una de sus grandes originalidades, uno de los temas constantes de su civilización. Pero lo era con flexibilidad porque, durante siglos, fue posible el divorcio; bajo ciertas condiciones, con mucha mayor dificultad que en los países musulmanes, ciertamente, pero a fin de cuentas era posible divorciarse. La sexualidad no parece haber estado encerrada en los límites estrictos de la pareja legal, aunque ésta tuviera una importancia que no se le otorgaba en otras sociedades. La poligamia de hecho (a veces de derecho) continuaba siendo posible. Sobre todo ello era un problema civil, en el cual la Iglesia no tenía mucho que ver. Sólo en el siglo XI se puso a controlar lo que hasta entonces era considerado como extraño a su propia esfera.

La cosa no dejó de ofrecer dificultades. Porque, si reafirmaba principios de siempre, también los endurecía: el matrimonio era indisoluble y el cristiano monógamo; no se puede estar legítimamente casado con varias personas a la vez; tan sólo la muerte de uno de los esposos libera al otro; toda relación sexual extramatrimonial es ilícita. A este núcleo central se añadían reglas secundarias de diverso origen: el estado de castidad es superior al estado marital en dignidad y perfección, lo que implica como corolario que el sacerdote sea célibe y casto; la definición del campo del incesto, muy amplia, hasta el cuarto grado canónico de consanguinidad, hasta el cuarto grado de afinidad, hasta el segundo de parentesco espiritual… Era ya difícil convencer a los propios clé-

rigos de que se atuvieran a reglas estrictas. ¿No se habían visto sínodos en los que se aprobaba el divorcio? En cuanto a los fieles… A finales del siglo XV quedaba mucho por hacer. Fue entonces cuando, en España al menos, algunos pastores intentaron pasar de la teoría a la práctica.[1]

El 10 de junio de 1480 don Alfonso Carrillo, arzobispo de Toledo, reunió en Alcalá de Henares un sínodo, donde, contrariamente a la costumbre, el problema del matrimonio ocupó un lugar muy importante. Dos preocupaciones informaron su acción. Por un lado la lucha contra la poligamia:

> «Que ningund varón ni muger fuese osado de se casar o desposar con dos mugeres vivientes cientemente… Hordenamos que el que se casase dos veces con dos mugeres vivientes, o muger con dos varones que viven, o se desposaren por palabras de presente, aunque con amas o algunas dellas non haya intervenido copula … allende de las otras penas que ay en los derechos, … si fuere vasallo nuestro … caya en pena de dos marcos de plata … e si no fuere nuestro vasallo … caya en pena de un marco de plata» (Canon 34).

Insiste sobre la prohibición del divorcio:

> «El matrimonio … es perpetuo y indisoluble … e la verdad evangélica … nos mandó que por ninguna causa los varones dexen las mugeres, ni las mugeres los varones, contra lo qual muchos vienen indevidamente dando sus cartas de quitación por ante jueces e … ante notarios, e con aquella se apartan de mutua cohabitación matrimonial, e lo que peor es, algunos dellos se casan con otras, e ellas con otros, creyendo ser libres por las dichas cartas … E queriendo Nos extirparlo …» [declara que quedan privados de sus cargos los jueces o los arciprestes que cubran con su autoridad tales operaciones] (Canon 35).

Finalmente vela por la aplicación práctica de los principios:

> «Por que muchas mugeres casadas, seyendo ausentes sus maridos fingen ser muertos para se poder casar con otros, procurando fama o dicho de algunos que lo afirmen, no seyendo asi cierto ni teniendo dello certenidad, e despues dellos bueltos se siguen escándalos e otros muchos daños e inconvenientes, … hordenamos que las tales mugeres non sean osadas de se casar con otros, estando sus maridos absentes de la tierra, sin saber por verdadera información e ser cierto de la muerte de sus maridos, de la qual hayan de íaset relación a nuestros vicarios, por que en aquella, avida su licencia, se casen, e si en otra manera se casaran, cayan en sentencia descomunión … e paguen un marco de plata» (Canon 36).

Su segunda preocupación era evitar los matrimonios clandestinos. Recordemos que en sana doctrina son los propios novios quienes se pueden otorgar el sacramento: la presencia del sacerdote y de los testigos no era esencial para la validez del matrimonio y nada impedía a dos jóvenes convertirse en marido y mujer lo más regularmente del mundo sin que nadie lo supiera. Esto planteaba un problema social porque, vistas las repercusiones del matrimonio, las familias exigían controlarlo. Pero planteaba también y sobre todo un problema religioso: ¿cómo estar seguros de que un individuo es casado o soltero, cómo garantizar el respeto de las prohibiciones eclesiásticas? Carrillo recuerda, pues, la obligación establecida por el Concilio de Letrán IV (1215) de publicar anteriormente las amonestaciones, con el fin de que se puedan denunciar los eventuales impedimentos. Además:

> «Hordenamos que de aquí en adelante ningund clérigo ni religioso ni lego sea presente en desposorio clandestino o secreto, ni tomen las manos a personas algunas que secretamente se quisieren casar, sin que a ello esten presentes a lo menos los padres e madres de amos los contrayentes, … e los testigos de yuso escoplos, o hermano, o señor, o tutor, o curador en cuyo poder la tal persona estoviere … E si non tovieren … las personas suso dichas, intervengan de los parientes mas propinquos o de la vezindad». Sí está presente un sacerdote, que sea el del lugar o que tenga licencia para hacerlo (Canon 33).[2]

El Concilio de Trento se contentó con generalizar todo esto a escala de la Cristiandad, completándolo. Aquí también el problema parecía importante, tanto más cuanto que es sobre el matrimonio sobre lo que los protestantes hacían recaer muchas de sus críticas. La preocupación por las implicaciones sociales de los matrimonios clandestinos era, por otra parte, unánime en la Europa de entonces. Desde 1556, el rey de Francia tomó medidas muy severas contra los hijos que se casaban sin el consentimiento de los padres. Una buena parte de 1562 y todo el año 1563 fueron dedicados a la cuestión por los clérigos. Reafirmaron y precisaron la doctrina: jerarquía de los estados, indisolubilidad,

impedimentos… Por primera vez definen claramente al matrimonio como un sacramento y proclaman enérgicamente el derecho de la Iglesia a fijar sus reglas: «Si alguno dixere que la iglesia no pudó establecer impedimientos dirimentes del matrimonio, o que erró en establecerlos, anatema sea … Si alguno dixere que las causas matrimoniales no pertenecen a los jueces eclesiásticos, anatema sea». Es el desenlace de la clericalización comenzada hacia el año 1000. El control eclesiástico se hace omnipresente, no sólo en el plano de los principios sino también en el de la ejecución material de la ceremonia.

Pues se establecieron unas formas que hacían posible un control social eficaz. Para que el matrimonio sea válido en adelante se impone una triple publicación anterior de las amonestaciones, en la misa mayor. La presencia de un cura del lugar, o de un sacerdote por él autorizado, se convierte en obligatoria, así como la de los dos o tres testigos. El matrimonio será inscrito en un registro que llevará la fecha y el nombre de los testigos: su conservación es una obligación del cura. Finalmente, a los esposos se les anima fervorosamente a que no vivan juntos después de los esponsales y antes de la bendición eclesiástica. Se toman medidas especiales con respecto a los extranjeros y a personas sin domicilio fijo: el cura tiene que hacer una investigación que someterá al obispo antes de celebrar el matrimonio. En caso de rapto, raptor y cómplices son excomulgados *ipso facto*. En resumen, garantizar la aplicación de los principios que plantea la Iglesia, asegurar un cierto control de la sociedad y de las familias, hacer del matrimonio algo religioso. Es en ese contexto donde se inscribe la acción de la Inquisición, que, muy a pesar nuestro y por falta de espacio, tendremos que estudiar sólo en dos puntos sin duda esenciales pero que no agotan el tema: el problema de la poligamia y el de las relaciones heterosexuales extramatrimoniales.[3]

POLÍGAMOS Y POLIÁNDRICAS

La poligamia no era un delito de Inquisición en la Edad Media. Al menos el *Manual de inquisidores*, de Eymerich, no dice nada sobre este punto. Y si en 1486 el tribunal de Zaragoza quema por este motivo a un cierto Denis Guinot, es porque la bigamia no es más que un aspecto del judaísmo. Sin embargo, en 1488 Zaragoza nos ofrece el primer proceso por bigamia pura juzgado por la Inquisición española. Desde entonces, los diversos tribunales se fueron incorporando, unos tras otros, los de Aragón antes que los de Castilla, pues hasta 1524 no apareció el primer caso en Cuenca, y Toledo ignoró este tipo de casos hasta 1530.[4]

Esta intrusión del Santo Oficio en un nuevo dominio creó problemas y, como en el caso de la blasfemia, las resistencias fueron apreciables. Porque la justicia laica perseguía ya a los bígamos; las *Partidas*, por ejemplo, condenaban a cinco años de exilio «a alguna isla» o a la confiscación de bienes. Aquí también se llegó a una solución de compromiso: los bígamos serían juzgados por los obispos o los tribunales reales, «salvo en los casos que supongan dudas sobre el sacramento o sospechas sobre la fe». Compromiso irregular, como en el caso de la blasfemia. De hecho, el campo legal era neutro. La Inquisición se mantenía en equilibrio. Son las circunstancias exteriores —es decir, el poder del rey— las que le darán o le negarán la jurisdicción sobre la poligamia.

A partir de los años de 1530, este tipo de procesos se hace comente en los archivos del tribunal. Agrupemos en un cuadro, de cuya necesaria aridez pedimos disculpas, los datos de que disponemos (véase el cuadro de la página siguiente).

Somos conscientes del carácter heterogéneo de estas series. Sean cuales fueren las reservas que se puedan tener con respecto a ellas, sin embargo, su enseñanza nos parece clara: antes de 1545, la Inquisición no se interesó más que esporádicamente en

la bigamia. De 1545 a 1575, precisamente en la época del Concilio, el número de delincuentes juzgados se elevó considerablemente para volver a caer casi con la misma rapidez, antes de perderse en valores ínfimos a partir de la mitad del siglo XVII. Las variaciones regionales son importantes: modestia de Cuenca (sin duda real, a despecho del carácter parcial de nuestros datos); niveles muy elevados en Logroño, seguramente el único tribunal donde esos casos llegaron a representar una parte importante del trabajo, residiendo la explicación sin duda en los rasgos especiales de la familia y de la vida sexual vascas; relativo mantenimiento de Toledo en la época de la decadencia, a causa de la presencia de la corte, como veremos, mientras que las cifras de este tribunal son modestas en el apogeo, tal vez porque las ordenanzas del arzobispo Carrillo no habían quedado sin efecto. En resumen, los ritmos de la acción inquisitorial se corresponden con exactitud a los de la acción pastoral de la Iglesia tal como hemos definido más arriba.

Se corresponden también a las preocupaciones del Estado, el cual, en el momento en que la Inquisición perseguía con mayor vigor a los culpables, aumentó las penas contra ellos. Carlos I, en 1532, recuperando una ley de Enrique III, declaró a los bígamos culpables de alevosía condenándoles a perder la mitad de sus bienes. Porque la alevosía es la peor de las circunstancias agravantes, porque «es esa conducta caracterizada por ir en contra de la confianza que la víctima tiene en su ofensor», ligada en el trasfondo del pensamiento contemporáneo a la idea de traición y de lesa majestad.[5] En 1548, doña Juana ordenaba lo siguiente: «Porque … siendo el delito tan grave, se frequento mucho por no ser la pena condigna … mandamos que nuestras justicias tengan especial cuidado de la punición y castigo de los que parescieren culpados, y les impongan … las penas establecidas por derecho y leyes deste reyno». Transformó los cinco años de exilio previstos por las *Partidas* en cinco años de galeras, y

mantuvo los castigos accesorios, Felipe II confirmó su obsesión por los problemas del mar refundiendo totalmente la ley: en adelante los bígamos saldrán a la vergüenza pública y cumplirán diez años en las galeras (1566).[6] Tales son las leyes que iba a aplicar el Santo Oficio.

CUADRO 6

Los procesos por bigamia

Período	Cuenca[1]	Toledo[2]	Logroño[3]

1521-1525	8 / 3,5 %	0	?
1526-1530	0	1[4]	?
1531-1535	3	17 / 8 %[4]	?
1536-1540	1	12 / 3,8 %[4]	20 / 7,5 %[5]
1541-1545	1	4	
1546-1550	2	5[4]	87 / 16 %
1551-1555	7	23 / 6,2 %[6]	44 / 12,5 %
1556-1560	33 / 9,6 %	21 / 5,7 %	?
1561-1565	24 / 7,2 %	20 / 7 %	?
1566-1570	19 / 5,5 %	24 / 6,6 %	?
1571-1575	5 / 2,4 %	5 / 1,7 %	24 / 10 %
1576-1580	11 / 3 %	3 / 1,7 %	10 / 2,6 %
1581-1585	6	6 / 3 %	9 / 2,7 %
1586-1590	7	4 / 2,5 %	11 / 4,3 %
1591-1595	8	10 / 5,7 %	?
1596-1600	2	5 / 3,4 %	9 / 2,83 %
1601-1605	4	12 / 7,4 %	?
1606-1610	1	7 / 5,7 %	?
1611-1615	6	8 / 5,8 %	?
1616-1620	5	4 / 2,8 %	?
1621-1625	1	6 / 4,3 %	?
1626-1630	2	5 / 5,7 %	?
1631-1635	1	10 / 6,2 %	?
1636-1640	2	5 / 6 %	?
1641-1645	0	9 / 6,2 %	?
1646-1650	1	5 / 3,3 %	?

¿Por qué él? Ningún texto que conozcamos permite saberlo exactamente. Permítansenos dos hipótesis: el delito parece más grave y se aproxima, en el espíritu de las gentes, a la herejía formal, tomando una coloración religiosa cada vez más acentuada por el hecho de la propaganda de la Iglesia y de los ataques protestantes contra el matrimonio católico; la Inquisición era la única institución española que controlaba suficientemente el espacio peninsular para ser eficaz en una materia en la que los de-

lincuentes eran en ocasiones migrantes. La acción del Santo Oficio de todas maneras estaba ligada a las actitudes vividas frente a la poligamia.

Lucía Fernández se casó hacia 1515 con un pastor de Burujón, a un día de camino al oeste de Toledo, a orillas del Tajo. Unos años más tarde su marido se fue. Regresó, y luego se volvió a marchar. Se alistó como soldado. Se le creyó muerto en una expedición contra Barbarroja. Hacia 1525, harta de esperar, Lucía se volvió a casar en Mascarque, a 50 kilómetros de Burujón. Hacía cinco o seis años que su esposo había desaparecido. Nadie protestó. Pero en 1528 el hermano del primer marido recibe una carta de aquél: está vivo, habita en Torrija y reclama a sus hijos. La segunda pareja huye a Toledo. Una indiscreción de uno de ellos, que cuenta toda la historia a una vecina, les lleva ante la Inquisición a pesar de los esfuerzos del segundo marido que hace todo lo posible para que los testigos se callen: promesas, amenazas… Se les condena a abjurar *de levi*.

En 1534 Francisca de Cobarrubias se denuncia al Santo Oficio:

> Beso las manos de vuestras muy reverendas paternidades, a las cuales me confieso … que yo soy desposada e casada legítimamente y en haz de la santa madre yglesia con Cristóbal Ruiz … e hizimos vida maridable en uno como marido e muger, aunque fue poco tiempo. Y es onbre tullido que andaba con muletas. Metióse por donado en un monasterio de monjas que se dize de San Salvador el Moral, que es desta parte de Burgos, donde le dan de comer de limosna, porque sirve allí en lo que puede. E como yo le vi en aquella dispusición, que no me podía alimentar … yo me salí de su compañía, y aún con su voluntad. Y ansí salida, yo me desposé por palabras de presente … con Diego Xuarez … puede aver quatro años poco más o menos … seyendo bivo … el dicho mi primero marido … Y hago, con el dicho Diego Xuarez … vida maridable … E sido informado que cometí crimen de heregía, cuya penitencia pertenece dar vuestras muy reverendas Paternidades … Suplico que me reciban …

La Inquisición ni siquiera investigó. La culpable abjuró *de levi*.

El primer marido de Francisca Hernández desaparece poco después de casarse. Se le supone muerto. Se casa de nuevo en Toledo donde todo el mundo la conoce, donde todo el mundo sabe que está casada. Quince días más tarde, es denunciada al Santo Oficio, no por los testigos de la ceremonia, ni por el cura de San Andrés que ha oficiado sin poder ignorar que su colega de San Antolín, a dos calles de allí, había celebrado el primer matrimonio, sino por los padres de su primer esposo, que no quieren ni oír hablar de esa unión. El primer marido reaparece, por otra parte, durante el proceso, habiendo regresado de Italia, y declara querer recuperar a su mujer. Se la entregan después de haber ella abjurado *de levi* y habérsele dado cien latigazos.

Ahora un hombre. El pobre tipo no tiene suerte. Se pelea con su primera mujer por una cuestión de dinero y el vicario episcopal les separa. Se vuelve a casar. Al cabo de tres años su segunda esposa, que hasta entonces lo ignoraba todo, es puesta al corriente. La mención de la separación hace que sus escrúpulos se disipen enseguida. El acusado^ por su parte, sabe muy bien que ello no le da derecho a volverse a casar. Se confiesa y el sacerdote no pone grandes dificultades en darle la absolución. Guarda, no sin razón, algunas dudas respecto a la validez de esta confesión, de modo que en 1531 se denuncia al Santo Oficio que le condena a una abjuración *de levi* y a cien latigazos.[7]

Parece, pues, que hacia 1530 ser bigamo no era un drama. En los casos en que los implicados conocían las exigencias de la Iglesia, las trataban con bastante desenvoltura. No es que se deje de ser buen cristiano, por otra parte, ni que no haya ciertos escrúpulos. Pero aunque se admita que sea un sacerdote quien celebre la ceremonia (este es el caso general en el arzobispado de Toledo), el matrimonio no se considera todavía como un asunto de la Iglesia. La propia Inquisición se conforma. En 1537 el doctor Girón de Loaysa, rindiendo cuentas de una visita de Toledo y señalando el elevado número de bigamos, tiene a bien

pedir medidas especiales, pero él mismo no hace gran cosa por activar la búsqueda de los delincuentes. Por otra parte, cuando se les atrapa, no se les condena al máximo previsto por la ley…

Todo cambia en los años 1550-1560. En 1559 todavía los inquisidores de Calahorra se limitan a condenar a los culpables a una multa (en ocasiones elevada) y a una abjuración *de levi*. En 1565, cuando los volvemos a encontrar tras una laguna de nuestra información, la pena de galeras es sistemática para los hombres físicamente aptos, el exilio para las mujeres y los reformados.[8] La misma tendencia se da en Toledo, donde podemos seguir la evolución con más exactitud. Hacia 1555-1557 aparecen las primeras condenas a galeras, siete años después de la ordenanza de doña Juana, pero es en 1561 cuando se convierten en algo sistemático. Por último, en 1565, la Suprema envía una circular a todos los tribunales para recordarles la necesidad de castigar a los polígamos con todo el rigor de las leyes del reino. Así, pues, se confirma el endurecimiento de mediados del siglo XVI. Si hay más condenados no es que haya más culpables. Es que se va a reventar un viejo absceso. Las penas, por otra parte, adquieren un nuevo nivel de publicidad: sistemáticamente se celebra el auto de fe. Es evidente que se quiere dar ejemplos; existe una voluntad de publicidad.

La sociología del delincuente evoluciona. Atrapado entre leyes más severas, una Inquisición más activa, una Iglesia más vigilante, que, en España, pone muy pronto en funcionamiento los dispositivos de seguridad previstos por el Concilio, estorbado también sin duda por una menor tolerancia de la población, su tarea se hace más difícil. El delito se masculiniza: hay dos hombres por cada mujer entre los culpables juzgados en Toledo antes de 1555, y una proporción similar en Calahorra hasta 1560. Después, muy pronto, la presencia femenina se hace muy escasa, en estas regiones por lo menos. Sin duda esto ocurre porque el delincuente arraigado, el que celebra los dos matrimonios en el

mismo lugar, el bígamo de buena fe —bastante frecuente antes, como hemos visto—, tiende a desaparecer. En adelante se trata casi siempre de un migrante, a veces un soldado, otras un aventurero. Una mayor facilidad material y una menor asimilación de la doctrina tridentina se conjugan para hacerles ceder más fácilmente a la tentación.

Martín Díaz es un joven gallego de 26 años. Como muchos otros emigra a los quince años y, después de haber servido a varios amos, recala en Madrid hacia 1570. Al saber leer y escribir entra como chupatintas en el estudio del licenciado de la Vega, donde conoce a una sirvienta muy bonita. Pero dejémosle la palabra:

> Avía dos o tres dias que escrivia en el dicho escritorio … y le llamaron a este confitente ariba, y estava allí Doña Ana, hermana del dicho licenciado, e Isabel de Morales, una vecina suya. Y llamaron allí un clérigo, que no sabe quien era, y a una moga que servía en la misma casa, que se llama Ana Hernández. Y el dicho clérigo tomó las manos a este y a la dicha Ana Hernández, y no se acuerda este de las palabras que pasaron. Preguntado si las palabras que pasaron fueron de matrimonio. Dixo que cree que sí, y que el dicho clérigo las dixo, mas que no se acuerda que palabras fueron… para el juramento que tiene hecho. Y que aunque de antes este confitente avía tenido açeso carnal con la dicha Ana, no lo tuvo después…

En resumen, sus amos le han casado con una compañera de trabajo a la que había desflorado. Ante el inquisidor, que se nos perdone la expresión, se hace el tonto. Sabe perfectamente por qué ha sido detenido, porque lo que acabamos de transcribir lo dice al juez desde el principio del interrogatorio, cuando no tiene todavía ninguna pista para adivinar de qué se le acusa: no se puede decir que ignora que la bigamia sea un crimen, sabe que es culpable. Culpable de haber abandonado enseguida a su esposa, de haber huido de Toledo y de haberse vuelto a casar con una tal María de Torres, sirvienta también.

> Preguntado como hizo información de que era soltero para averse de casar aquí en Toledo … estando casado en Madrid … Dixo que por tener entendido que

aquel matrimonio no valie nada porque como dizen que por el Santo Concilio no se pueden casar dentro en casa [y es obligatorio celebrar la ceremonia en la iglesia, lo cual no era cierto], y por tener entendido como le avían dicho que ella era muerta.

Explicaciones contradictorias: continúa haciéndose el tonto. Por otra parte, dice, consultó a un religioso que le autorizó a volverse a casar puesto que estaba seguro de]a muerte de su primera esposa. Es Isabel de Morales quien lo descubre todo y proclama en voz alta que si ella hubiera estado allí, habría impedido ese sacrilegio. Escandalizada, informa a Ana Hernández, que avisa al Santo Oficio… Muchas cosas han cambiado en algunos años, pues. Un acusado culpable, claramente de mala fe, formalidades que hacen difícil la ceremonia, un conocimiento mejor de lo que exige la Iglesia, testigos menos complacientes, una sentencia más dura: abjuración *de levi*, cien latigazos, cinco años de galeras…

Veamos el caso de un tal Francisco Flores, o Sánchez —no se sabe muy bien, porque cambia de nombre según las circunstancias—, que es también un aventurero. Nace en la Mancha, pero recorre una buena parte del Levante español haciendo todos los oficios: jornalero, jardinero, soldado, carretero… Termina en la corte, ese gran absceso de fijación donde se reúnen, como en Sevilla, todos los inadaptados del país. Ahora bien, ¿e paso para Toledo se había casado con una mujer diez años mayor que él. Sin disimulo: quería que le pagaran un aprendizaje e ignoraba hasta el nombre de su suegro. Cuando se da cuenta que la familia de su mujer no le va a mantener, se marcha a Madrid, plantando a la esposa y a la suegra. Le suplican que vuelva. No hay nada que hacer. Además, en la capital se vuelve a casar. La sentencia fue semejante a la de Martín Díaz.

Aventureros de esta índole se encuentran algunos antes de 1550. Personas de buena fe se las encuentra también después, porque los mecanismos de seguridad tridentinos no son infali-

bles en esos tiempos en los que el registro civil no existe. Antón Cuevas nace en Peñafiel, en Castilla la Vieja, cerca de Valladolid. A los ocho años, emigra con su padre. Se instalan en Ciempozuelos, en los alrededores de Madrid, donde el chico sirve como criado de una granja. Recién casado, lo requieren para servir al rey en Aragón con una mula y una carreta. A su vuelta, su mujer ha desaparecido. Se dice que ha muerto en el hospital de Antón Martín de Madrid. Cuevas obtiene un certificado de defunción del cura que supuestamente la habría enterrado y se vuelve a casar enseguida. Ahora bien, he aquí que se presenta una persona y pretende ser su primera esposa. Se produce un escándalo. El cura de Ciempozuelos le ordena dejar de hacer vida en común con la otra, el alcalde quiere detenerlo, el hombre se escapa a Baeza. En esto, su sediciente primera esposa desaparece sin que se haya podido comprobar su identidad, y Cuevas, viudo de la segunda, vuelve al pueblo donde varias personas lo denuncian a la Inquisición, que lo absuelve.[9]

La acción del Santo Oficio, pues, se combina con la de las justicias secular y eclesiástica y se inscribe en una campaña de propaganda de la cual constituye uno de los elementos, pero que se desarrolla también en otros planos y sobre la cual disponemos de indicios, por otra parte: explicación de las decisiones del Concilio, predicación, consejos dados en el confesionario o que corren de boca en boca. Sería interesante desarrollar todo esto. Al menos, a través de los ejemplos que hemos citado, hemos podido darnos cuenta de los resultados de un esfuerzo que, indudablemente, dio sus frutos.

A partir de 1573, la Suprema puede invitar a los tribunales a moderar su celo: no se detendrá a los bígamos más que si se prueba formalmente el primer matrimonio. El número de acusados desciende, el delito se marginaliza, confiar el delito a la Inquisición se estila cada vez menos. Tanto más cuanto que la administración de la justicia tiende a laicizarse, hasta tal punto que

el monopolio de la Inquisición es severamente criticado por ese mismo Estado que le había permitido imponerse. Desde la década de 1750, las restricciones se multiplican: que la Inquisición no arrebate a los tribunales civiles el conocimiento de los casos que éstos habían comenzado a juzgar; que se limite estrictamente a los casos de herejía. El acceso al trono de Carlos III endurece las posiciones, y se llega, para satisfacer a todo el mundo, a dividir en tres la bigamia: el daño causado a la parte engañada y a los hijos corresponde a los tribunales seculares; la validez del matrimonio, a los tribunales eclesiásticos; la posible herejía, al Santo Oficio. El sistema era evidentemente impracticable. En la práctica, la jurisdicción inquisitorial apareció muy amenazada hacia 1770-1780. Y aunque pareció recuperarse a finales de siglo, la autoridad del tribunal ya no era la que había sido.[10]

LA SIMPLE FORNICACIÓN

La simple fornicación se definía como «un acoplamiento carnal fuera del matrimonio entre dos personas libres de todo vínculo, de mutuo consentimiento». Es distinta a la fornicación cualificada, incesto, adulterio, estupro, rapto, violación, fornicación sacrílega y relaciones homosexuales. El concubinato es una forma de la simple fornicación.[11] No nos imaginemos que la Inquisición se lanzó a la inmensa tarea de reprimir esos delitos. Dejó su cuidado a otros tribunales laicos y eclesiásticos, como los tribunales episcopales, que perseguían a los concubinos. Lo que perseguía el Santo Oficio es la creencia que la simple fornicación —o más bien la fornicación en un amplio sentido, sea simple o cualificada, porque los jueces no parecen hacer apenas diferencia— no es pecado mortal. En lo que sigue, el término «simple fornicación» se refiere, pues, a esa creencia.

La Inquisición medieval no se interesaba por ello. El *Directorium* de Eymerich calla sobre este asunto. Por otra parte, la Iglesia no parece considerar a esa opinión como verdaderamente he-

rética: a lo sumo, un pecado mortal… Hasta finales de la década de 1550 la Inquisición española tampoco se ocupó del asunto. Es en Sevilla en 1559 donde Lea encuentra el primer caso. Este autor llama la atención sobre el importante lugar que adquieren estos casos, en cambio, en la actividad del tribunal de Toledo durante la segunda mitad del siglo XVI.[12] Pero resumamos los datos estadísticos que hemos podido reunir sobre este tema. Hasta 1560, en Toledo, se dan unos cuantos casos aislados: uno en 1532, otro por cada uno de los años 1535, 1546, 1556 y 1560; cuando por azar se encuentra a un culpable, se le juzga, pero no se persigue verdaderamente el delito. El panorama es semejante en Calahorra: cuatro casos de 1551 a 1555, apenas algo más del 1 por 100 de todos los procesos de los que conservamos datos. Pero aquí también todo cambia a partir de 1560: en todas partes nos encontramos con ese giro que decididamente se confirma como uno de los más importantes que haya dado la institución inquisitorial. Dejemos hablar a las cifras.

Durante el resto del siglo XVII, se dan seis casos en Toledo, y ninguno en el siglo XVIII. Parece, pues, que estamos ante una campaña centralizada, planificada, que se extiende por todas las Españas. Los diferentes tribunales se unen a ella unos tras otros en fechas diferentes, Toledo antes y Logroño más tarde. En la década de 1570, la Suprema toma el caso por su cuenta y generaliza la operación. Por las cartas acordadas del 20 de noviembre de 1573 y del 20 de noviembre de 1574, ordena perseguir la simple fornicación según el procedimiento aplicable a la herejía e incluirla en los delitos enumerados por el edicto de la fe, signo inequívoco de que una voluntad consciente subyace en la acción inquisitorial.

La explicación de todo ello nos parece clara a la luz de lo visto hasta ahora: es una consecuencia del Concilio. El hecho de que el delito tenga, al menos al principio, una coloración protestante, no desmiente esta afirmación. En 1582, por ejemplo, el tri-

bunal de Logroño califica de luteranas las palabras de Pedro Cameno que sostenía que «tener açeso carnal con una muger del partido, pagándoselo, que no hera pecado mortal sino venial». Por otra parte, sabemos de casos en los que la simple fornicación entraba en el cuadro clínico del protestantismo, como el de Diego de Cabañas, acusado en 1561 de hablar mal del papa y de las bulas, pero también de decir que el pecado de la carne no es tan grave. Todavía en 1570, Miguel de Assiayn declara que entre los luteranos el hermano se acuesta con la hermana, la hija con el padre, el amigo con la amiga, el vecino con la vecina, los parientes con los parientes, que todos se conocen carnalmente, que está muy bien así y que es una pena no poder hacerlo en España. «Y que no se le daba nada que su muger tubiese amistad carnal con hombre —añade—, y que en Francia se usaba entre los lutheranos, y que era buen uso y ley»[13]. El Santo Oficio se guardó mucho de desmentir tal asociación de ideas, pero ésta siguió siendo bastante secundaria al lado de la influencia tridentina. Profundicemos el ejemplo de Toledo.

Un análisis sociológico de los delincuentes, efectuado sobre la base de los procesos conservados, nos permite seguir más de cerca el desarrollo de la campaña. Se centra en la edad, el sexo, la residencia, el estado matrimonial de los culpables, más tres indicadores de su integración en el medio en que viven, a saber: su nacionalidad, los desplazamientos que efectúan durante su vida y la profesión (desgajando las de soldado y doméstico como reveladoras de un débil grado de integración). En el cuadro de las páginas 286-287 aparece la tabla estadística correspondiente.

CUADRO 7

Procesos inquisitoriales por fornicación y su proporción en el conjunto de causas

Período	Toledo	Logroño	Sevilla

1561-1565	17[*] / 5,9 %		
1566-1570	77 / 21,2 %		
1571-1575	45 / 15,1 %	16 / 6,6 %	
1576-1580	61 / 36,1 %	17 / 4,3 %	
1581-1585	66 / 33 %	54 / 16,4 %	
1586-1590	54 / 34 %	55 / 21,6 %	
1591-1595	17 / 9,7 %		
1596-1600	9 / 6,1 %		
1601-1605	40 / 24,7 %		
1606-1610	17 / 9,7 %		16 / 16 %[**]
1611-1615	28 / 22,5 %		
1616-1620	6 / 4,3 %		
1621-1625	6 / 4,3 %		
1626-1630	3 / 3,5 %		
1631-1635	4 / 2,8 %		
1636-1640	0 —		

FUENTES: Para Toledo, Jean-Pierre Dedieu, «Les procès de foi de l'Inquisition de Tolède», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV (1978); para Logroño, Relaciones de causas, AHN, Inq., libros 832 y 833; para Sevilla, Relaciones de causas 1606-1610. Para cada tribunal, la primera columna de las cifras absolutas d e procesos por simple fornicación y la segunda el porcentaje de casos de esta índole sobre el conjunto de causas de fe juzgadas durante el período considerado

Primera comprobación: la simple fornicación es masivamente masculina, lo que tiende a confirmar que en materia sexual, al menos en público, la iniciativa pertenece a los hombres. Segundo punto, los delincuentes son jóvenes: más de una quinta parte tiene menos de veinte años (el más joven, quince), y las dos terceras partes tienen treinta años o menos. Esto corresponde al lugar desproporcionado de los solteros, que se mantienen con una curiosa regularidad en todo momento en los alrededores del 40 por 100. El acusado típico, pues, pertenece a esa masa de jóvenes sexualmente maduros, pero que todavía no disponen de una pareja legal. El dato no es sorprendente, y sobre él volveremos para profundizarlo y matizarlo.

CUADRO 8

Delitos de simple fornicación (Inquisición de Toledo)

1561-1565. 9 casos			
hombres	88%	0-20 años	12%
mujeres	12%	21-30 años	33%
extranjeros	33%	31-50 años	40%
españoles	67%	+ 50 años	12%
residentes en ciudades	66%		
residentes en el campo	33%		
migrantes	75%		
parcialmente migrantes	0%		
estables	25%		
solteros	60%		
casados o viudos	40%		
sirvientes y soldados	33%		

1571-1575. 25 casos

hombres	92%	0-20 años	24%
mujeres	8%	21-30 años	36%
extranjeros	4%	31-50 años	40%
españoles	96%	+ 50 años	0%
residentes en ciudades	32%		
residentes en el campo	68%		
migrantes	20%		
parcialmente migrantes	24%		
estables	52%		
solteros	40%		
casados o viudos	60%		
sirvientes y soldados	52%		

1585-1590. 28 casos			
hombres	93%	0-20 años	18%
mujeres	7%	21-30 años	39%
extranjeros	3%	31-50 años	29%
españoles	97%	+ 50 años	11%
residentes en ciudades	18%		
residentes en el campo	82%		
migrantes	29%		
parcialmente migrantes	11%		
estables	54%		
solteros	39%		
casados o viudos	54%		
sirvientes y soldados	22%		

1600-1615. 20 casos

hombres	90%	0-20 años	15%
mujeres	10%	21-30 años	55%
extranjeros	20%	31-50 años	20%
españoles	80%	+ 50 años	10%
residentes en ciudades	20%		
residentes en el campo	80%		
migrantes	45%		
parcialmente migrantes	15%		
estables	35%		
solteros	40%		
casados o viudos	50%		
sirvientes y soldados	50%		

Las variaciones de los diferentes indicadores en el transcurso del tiempo son instructivas. Al principio de la campaña, los culpables aparecen en buena parte como marginales: un tercio de extranjeros, tres cuartas partes de migrantes… En lo que respecta al lugar de residencia, se observa una concentración en las ciudades, particularmente neta si se tiene en cuenta que prácticamente todos los pueblos de donde vienen las gentes del campo están situados en un radio de 30 kilómetros en torno a Toledo: la propaganda del Santo Oficio no alcanza todavía al campo. Hacia 1575 es cosa hecha. En adelante, casi todos son españoles; el porcentaje de gentes casadas y bien arraigadas en su comunidad se eleva, y eso ocurre —coincidencia que vale la pena señalar— en el momento en que la Suprema toma medidas para amplificar la campaña. Entre 1585 y 1590, está en su apogeo: es el país profundo lo que se pretende moldear. A principios del siglo XVII, de nuevo el delito tiende a marginalizarse: ascenso de los extranjeros, de los emigrantes, de las profesiones inestables. Pero, a diferencia de lo que ocurría medio siglo antes, no parece deberse al hecho de que una parte de la población se escapa a la acción de la Inquisición: las cuatro quintas partes de los acusa-

dos continúan procediendo de los pueblos y de los burgos. No se puede evitar la impresión que la campaña ha sido eficaz, que los castellanos han aprendido realmente que la simple fornicación es un pecado y que, si no han quedado plenamente convencidos (lo que está por demostrar), por lo menos se han hecho lo suficientemente prudentes como para no negarlo demasiado a las claras. La impresión viene confirmada por el hecho de que la mayor parte de los delincuentes que consideramos como «estables» durante el primer período, no defendieron esa proposición más que de manera muy atenuada. Un análisis más detallado de algunos casos nos reforzará en esa convicción valorando los relevos que prolongan la acción inquisitorial en los pueblos más pequeños.

Pero, a propósito, ¿qué es lo que se oculta bajo las palabras «simple fornicación»? ¿De qué sexualidad al margen del matrimonio se trata? Ciertamente no de la que hoy calificaríamos como liberación sexual. Es excepcional, en Toledo al menos, el caso de un jornalero que declaró: «No es pecado hacer el amor a una mujer, ya sea soltera, virgen o casada, sin pagarle por ello, sin mentirle, sin prometerle nada, con tal que ella lo consienta libremente. Pues la mujer no posee nada más que su cuerpo; pero de él, puede disponer libremente». La imagen que resulta de la comparación sistemática de 406 fórmulas extraídas de las relaciones de causa de Toledo es muy diferente. En 186 casos se trata, sin que sea posible la menor duda, de justificar la frecuentación de las prostitutas. «No es pecado ir a ver a las mujeres del mundo, mujeres del partido, mujeres de la mancebía, putas» (expresiones todas ellas equivalentes) con tal de pagar. Esa idea del pago es fundamental y a veces se expresa con gran fuerza: «No es pecado, pagándosele su trabajo, como se paga a los cavadores que cavan las viñas». La mujer pública es concebida como una especie de comerciante, un poco especial tal vez, pero comerciante al fin y al cabo, y las relaciones con ella como una

prestación de servicios exenta de todo carácter reprensible. Todo lo más, su frecuentación es un pecado venial «que se quita con un poco de agua bendita»; ni siquiera estamos seguros de que esta última interpretación no sea un producto de la propaganda inquisitorial. Como dijo uno de los acusados: «Mas vale tener ayuntamiento carnal con tales mujeres libres que viven de su cuerpo, que forzar a una en el camino … Dios quiere que haya tales mujeres para quitarnos de males mayores … El rey permite la mancebía. Quien guarda la ley del rey, guarda la ley de dios». La sexualidad, especialmente la de los jóvenes solteros sexualmente maduros, es peligrosa para las hijas de familia y las mujeres casadas. La prostitución es un exutorio, una válvula de seguridad, que permite el mantenimiento del orden social. Equivalencia prostitución-matrimonio que expresó a su manera un joven artesano: «No me casare teniendo en Toledo mujeres que me dan lo que quiero por cuatro cuartos». Es el viejo argumento del que los teólogos se sirven para justificar las casas de tolerancia, las cuales, en toda la Europa de entonces, eran instituciones municipales, reglamentadas y totalmente oficiales.

En 66 casos se trata de apelaciones en favor de una libertad sexual mayor: «Maldito el hombre que no toma lo que la mujer le ofrece; no tiene que confesar si lo hace». Apelaciones que, en nueve casos, desembocan en una justificación del incesto en el sentido eclesiástico, pero también en el sentido común. «En Flandes tienen cuenta carnal con su madre, y su hermana, y los absuelven por una libra de cera». «No es pecado tener que hacer con su madre, si los dos lo quieren y tienen necesidad». Pero en una veintena de casos, todo se reduce a límites infinitamente más precisos: una defensa del concubinato y de las relaciones prematrimoniales entre novios, directamente dirigida en contra de la nueva rigidez de la Iglesia en esa materia provocada por ella: «No es malo, antes es bueno, tener a una mujer por amiga». Esa es la opinión que sostienen la mayor parte de las delincuen-

tes. «Es bueno vivir con un hombre, y no andar del uno al otro». «No es pecado que un hombre tenga cuenta carnal con una mujer si saben que se van a casar».

En 164 casos, finalmente, es difícil, sobre la única base de las relaciones de causas, saber si se trata de prostitución o de otra cosa. Pero las fórmulas nos permiten sospechar que se trata de eso.

Adivinamos, pues, contra qué choca y qué es lo que ataca el Santo Oficio. Ante todo, contra un consenso sobre la inocuidad moral de la frecuentación de las prostitutas, al menos para las gentes no casadas y bajo ciertas condiciones, porque la complejidad de las teorías que circulan entre el pueblo es considerable, como veremos. Es esencialmente eso lo que la Inquisición declara delito. Encontramos luego, aunque más minoritariamente, actitudes permisivas, cuyo análisis proseguiremos en otra parte para valorar su peso y sus implicaciones exactas, pero que generalmente limitan con bastante amplitud la elección de la pareja imponiendo una cierta cantidad de condiciones: «Mas vale por una mujer tener ayuntamiento con hombre soltero que con un casado». Finalmente hay que mencionar las resistencias a la rigidez nueva de la Iglesia en cuanto a la naturaleza de las relaciones estables. Pero raramente, por no decir nunca, se defiende la idea del amor verdaderamente libre. Contra lo que lucha la Inquisición es contra uno (o varios) sistemas normativos complejos, diferentes de los de la Iglesia post-tridentina, no contra la ausencia de normas.

Las penas aplicadas, al menos en Toledo, eran casi siempre públicas. En nueve casos sobre diez, el acusado salía en auto o hacía penitencia en su pueblo durante la misa mayor. A veces la publicidad se reforzaba con una pena de vergüenza o de flagelación. Las sentencias ejecutadas en la sala de audiencias o en privado se reservaban a los culpables más jóvenes o a las formas

más atenuadas de simple fornicación. Desde 1560 la abjuración *de levi* fue sistemática (90 por 100 de los casos): la simple fornicación era asimilada a la herejía. Este carácter público desempeña un papel clave en la táctica inquisitorial. Vamos a ver por qué.

Es Francisco Montero quien habla.

> Dixo que la víspera de Nuestra Señora de setiembre que ahora paso deste presente año, estava este testigo en la plaza de … Chozas, juntamente con Simón López y Juan Luengo, y un Christoval Alonso … Y vinieron a hablar de como en el Santo Officio avían agotado un hombre porque avía dicho que no era pecado tener que hazer carnalmente y dormir con una muger de las mundanas. Y el dicho Christobal Alonso dixo que no era pecado. Y este testigo y los demás que ally estavan le retaron aquello … y el dicho Cristoval Alonso dixo que pecado, pecado era, pero no mortal. Y tornándoselo otras vezes a replicar … se tornó a affirmar en ello.

O también:

> A vueltas del dia de San Bcrnavé pasado deste año [1566], estando en la Sinylla, termino de [Alcazar], segando este testigo y Pedro de Consuegra y [otros] … el padre de este testigo dixo que avía estado en el aucto que se avia hecho en Toledo, e que avían quemado algunos y agotado a otros porque decían no era pecado echarse un onbre con una muger de la mancebía. Y a esto Juan de Villena dixo: «Sí que no es pecado» … Y el padre de este testigo dixo que no dixese aquello, que era mal dicho. Y el dicho Villena dixo otra vez que sí, que era verdad que no era pecado mortal … y este testigo también le dixo que callase, y el dicho Villena dixo: «No quiero callar».

Se ve aquí la sorpresa de una buena parte de la población masculina de Castilla la Nueva a principios de la campaña inquisitorial y la reticencia a admitir esta extraña idea. A lo sumo, se reconoce que es una falta venial. Ninguna gran cosa… Se palpa así la fuerza propagandística que encerraban los autos de fe y la multiplicación de su mensaje por las autoridades locales informales como el padre de Vela.

El clero desempeñaba también su papel. En la primavera de 1567, siete jóvenes campesinos discutían ante la iglesia de Mascaraque. La conversación recayó sobre las mujeres y cada uno

contó sus hazañas amorosas. Poco antes, algunos habían alabado a una prostituta regodeándose al contarlo. «¡Buen lance hecharon! Más valiera que entendieran en otra cosa», dice entonces Andrés Díaz, un sastre, el único artesano del grupo. «Que no hera pecado hecharse carnalmente con las dichas mujeres pagándoselo». Pero Andrés los desengaña: «Que pecado mortal hera, que hera simple fornicación». Decididamente los artesanos han sido siempre el fermento intelectual de las zonas rurales. Comienzan a discutir. Andrés propone: «Vamos al cura, que lo diga, para que lo creyensen». El sacerdote, por supuesto, confirma que es un pecado, y todos se doblegan ante su autoridad. Es nuestro sastre quien cuenta la historia a los inquisidores. No los denunció al instante porque creía que no era necesario, hasta que hubo hablado con el doctor Alarcón, que los envió a todos al juez eclesiástico, el cual los remitió al Santo Oficio.[14]

No todo el mundo se doblega tan fácilmente a los argumentos de autoridad. Algunos rechazan desesperadamente ver que se condena como pecado un comportamiento que les parece natural, buscando en todas partes justificaciones. Hemos visto algunas. Pero el argumento supremo se extrae del Génesis: Dios ordena multiplicarse. Es aquí cuando se cita un cuento del cual hemos encontrado al menos doce versiones en los papeles de la Inquisición de Toledo y que funciona como mito justificativo. «Cuando dios andaba por el mundo con sus discípulos, un día san Pedro quedó rezagado en una hostería. Cristo sabía dónde estaba. Bajó, pues, a la cava, donde Pedro y la sirvienta copulaban. "Pedro, ¿qué haces?", dijo Cristo. "Señor, estoy multiplicando", contestó Pedro. "Está bien. Termina y ven con nosotros". Podéis ver que no era pecado. El propio Cristo lo aprobaba». No hace falta decir que para el Santo Oficio el simple hecho de contar esta historia constituía un delito.

Poco a poco, sin embargo, esas presiones van dejando huella. La licitud de la simple fornicación nunca había sido admitida

unánimemente. Pierde terreno, sobre todo cuando una fuerte presión social comienza a ejercerse sobre las personas más arraigadas en su comunidad. Escuchemos a Juan Montero, el tabernero de Moralzarzal. «Por el domingo de Lázaro, que agora pasó, dos dias más o menos, yendo este testigo por vino camino de Navalcamero, con dos carros, toparon dos mugeres, y las llevó Andrés Benito en su carro…». Dos mujeres desconocidas solas en el camino: no hay que preguntarles su oficio. En resumen, hace el amor con ellas.

> Después que volvieron al Moral, se adelantó Pablo de Salamanca, y dixo a su muxer de este testigo que le regalase bien a este, que lo avía menester porque abia andado con unas mugeres. Y después, quando este llegó a su casa … llegaron allí también muchas personas … que debían ser más de veynte, e comandaron a dar matraca a este de como, tiniendo la muger que tenía se yva con otras …

He aquí, dicho sea de paso, un dato que nos confirma que hay normas de comportamiento sexual que la comunidad se encarga de hacer respetar. «Este dixo que lo había hecho como hombre de bien, porque ya se lo avía pagado, y le avía dada un real, y ‘que pagándoselo no era pecado. Y luego Phelipe de Salamanca dixo: "Mirad lo que degis, que es muy mal dicho"». El asunto se extiende por todo el pueblo. Se discute hasta en las poblaciones vecinas. Los testigos llevan el asunto al cura. Dejémosle hablar: «Supé deste negocio por Phelipe de Salamanca que me dió aviso dello como pastor que soy, porque lo remediara. Me dixo que si estaba obligado a decirlo en el Santo Oficio». Hacia 1585, pues, a los pies de la sierra del Guadarrama, se sabe perfectamente que la Inquisición condena la simple fornicación. «Le dixe que si el delincuente iba, no era menester, porque la inquisición era para castigar los culpables, y asi se castigaría. Pero si no iba, o iba con tardanza, entonces el dicho Salamanca tenía obligación de denunciar del so pena de excomunión mayor». Salamanca pasa el encargo a Montero, quien, después de hacerse un poco de rogar, marcha a denunciarse, a Toledo en medio de

la curiosidad general y provisto de una carta del cura que explica el caso a los jueces testimoniando sobre la vida normal y las buenas costumbres del culpable. Después de tal acontecimiento, es difícil que todo el pueblo no quede convencido.[15]

¿Cuáles fueron los resultados de esta campaña? Hemos visto los indicios que mueven a pensar que estuvo coronada por un cierto éxito. ¿Consiguió, por lo tanto, confinar la sexualidad en los estrictos límites del matrimonio? En 1623 Felipe IV cerró las casas públicas de todo el reino. La medida fue sólo retórica, pero es probable que sin la preparación que había supuesto esa propaganda inquisitorial no se hubiera tomado.

Bigamia, simple fornicación… La acción del Santo Oficio en materia sexual tuvo lugar, pero siempre se mantuvo en el plano de los principios. Persiguió sin descanso en la segunda mitad del siglo XVI todo lo que se oponía a la doctrina católica, nuevamente puntualizada, sobre lo que debe ser el matrimonio cristiano, provocando un retorno a la firmeza en principios que la Iglesia no había creado pero que aplicó de manera nueva. ¿Cuáles fueron las repercusiones sobre el comportamiento en general y la psicología de los individuos? Todavía no lo sabemos.

CAPÍTULO 10
EL MODELO SEXUAL: LA INQUISICIÓN DE ARAGÓN Y LA REPRESIÓN DE LOS PECADOS «ABOMINABLES»

Ya lo sabemos: la Inquisición, según una interpretación muy amplia de su papel y gracias a la excelencia de su organización, al carácter tentacular de sus asideros, se apoderó de causas para las cuales no estaba destinada. Fue así como se convirtió, continuando luego durante dos siglos por lo menos, en el baluarte más eficaz de un orden moral que tenía sus justificaciones propias, independientes de un orden político y social cualquiera, pero cuya defensa contribuía, sin embargo, a conservar el orden establecido.

LOS PECADOS ABOMINABLES: JUICIO DE DIOS Y JUICIO DE LOS HOMBRES

La sodomía y la bestialidad eran pecados que no podían dejar de suscitar la vigilante atención de la Inquisición y provocar por su parte un intento para incluirlas en su campo jurisdiccional. Tanto una como otra caían plenamente dentro de esos «actos humanos desordenados» que, según san Agustín, califican al pecado. Evidentemente, figuraban entre los pecados capitales en la categoría de pecados carnales definida por san Gregorio, y eran las dos formas más abominables del pecado de lujuria. Circunstancia agravante, la sodomía era *a la vez* un pecado contra Dios, contra uno mismo y contra el prójimo; la bestialidad era *a la vez* un pecado contra Dios y contra uno mismo. Dicho de otra manera, sodomía y bestialidad eran simultáneamente atentados contra la fe y contra la moral; por ser pecados de sensualidad y de razón, eran pecados de error y podían ser comportamientos heréticos.

Lo que hacía abominables en el Occidente cristiano a la sodomía y a la bestialidad era la convicción de que se trataba de actos contra naturaleza. Los pecados de lujuria, por otra parte, se dividían en dos especies: los pecados naturales, que distinguían la fornicación simple y la fornicación cualificada (no solamente el adulterio y el sacrilegio carnal, sino también el incesto); y los pecados contra naturaleza, entre ellos la polución (especialmente la masturbación) y el onanismo, pero cuyas formas más graves eran con mucho la sodomía y, todavía peor, la bestialidad. Hasta el punto de que son pecados que no se osa nombrar (así en la pragmática de los Reyes Católicos de 1497), que se designan por la expresión de «pecado nefando»: es decir, pecado abominable, execrable.

La naturaleza y las leyes naturales eran obra de Dios. Contravenir el orden de la naturaleza es, pues, desafiar a Dios, revolverse contra él. ¡Y qué decir del hombre o de la mujer, creados a la imagen de Dios, que deformaban esa imagen hasta convertirla en una burla acoplándose con bestias!

En razón de su cualidad de actos contra naturaleza, todas las formas de sodomía o de bestialidad eran consideradas con igual severidad: de hecho la sodomía era llamada «perfecta» cuando ponía en relación a dos personas del mismo sexo e «imperfecta» cuando se trataba de personas de sexo diferente que se unían contra natura (coito anal, bucal, etc.). Podía comportar o no el derrame del semen humano, y lo mismo pasaba en el plano de la bestialidad, considerada como igualmente grave, fuera cual fuera el animal o el modo de relación.

El rigor de las leyes religiosas y civiles con respecto a la sodomía y a la bestialidad nunca se atenuó en Occidente. Las implacables condenas del Antiguo Testamento habían inspirado el derecho medieval del Occidente cristiano. El libro del Génesis señalaba el castigo reservado a los sodomitas. El versículo 13 del

capítulo XIII del Génesis indica ya que «los habitantes de Sodoma eran perversos y pecaban grandemente contra Yavé», pero no precisa su pecado. En el capítulo XVIII, versículo 20, este pecado es calificado de «verdaderamente grave». Y en el capítulo XIX no se deja ninguna duda sobre la naturaleza del pecado que cometían todos los hombres del pueblo, «jóvenes y viejos». ¿No llegaron hasta querer «conocer» a los dos ángeles de Dios enviados para castigarlos y que se refugiaron en la casa de Lot, el único justo de la ciudad? Y el castigo es la muerte, la lluvia de fuego y azufre sobre Sodoma y Gomorra (Génesis, XIX, 20). El derecho penal europeo recordará lo del fuego.

Por otra parte la condena a muerte es recogida por el Levítico (XX, 13): «Si un hombre se acuesta con otro hombre como con una mujer los dos habrán cometido una abominación y serán castigados con la muerte: su sangre caerá sobre ellos».

El mismo Levítico (XX, 5 y 16) castiga con la sentencia de muerte a los culpables de bestialidad: «Si un hombre se acopla con una bestia, será muerto y se matará a la bestia. En cuanto a la mujer que se acerque a una bestia cualquiera para acoplarse con ella la matarás al igual que a la bestia». El libro del Éxodo (XXII, 19) proclama también: «Aquel que tenga comercio con una bestia será castigado con la muerte».

La Edad Media española, sin duda influida por el derecho consuetudinario germánico, ¡castigaba al culpable con la ablación del miembro implicado! Daba así consagración jurídica a la práctica popular, a la realidad vivida. El sexto Concilio de Toledo (693), por ejemplo, castigaba a los sodomitas con la castración, seguida del destierro, y eventualmente de degradaciones (en el caso de clérigos), pero les perdonaba la vida. El Fuero Real del siglo XIII, que recogía las leyes de diversos fueros territoriales, infligía a los culpables de los actos de sodomía y de bestialidad el castigo supremo y daba a la pena una publicidad atroz:

el condenado era castrado ante el pueblo, después de lo cual era suspendido por los pies hasta que moría. Pero las *Partidas* de Alfonso X rompieron con la práctica popular e, inspirándose en el derecho romano, establecieron con cuidado la necesidad de la prueba. No por ello dejaban de mantener la pena capital. La 7.ª partida, título 21, leyes I y II, decidía: «E si le fuera probado debe morir por ende también el que lo faze como el que lo consiente». Sin embargo las partidas perdonaban al que había sido sodomizado por la fuerza y a los menores de 14 años. La 7.ª partida, título 22, ley II, castigaba también con la muerte al hombre bestial y autorizaba al pueblo a hacer justicia.

Fueron las pragmáticas de los Reyes Católicos de agosto de 1497, promulgadas en Medina del Campo, las que recuperaron el fuego. La del 22 de agosto decide: «…que qualquier persona, de qualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sea, que cometiere el delito nefando *contra naturam*, sendo en él convencido por aquella manera de prueba que según derecho es bastante para probar el delito de heregia o crimen *laesae Majestatis*, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar y por la justicia a quien pertenesciere el conoscimiento y punición de tal delito». La pena era acompañada de la confiscación de bienes. El procedimiento podía ser puesto en marcha a iniciativa de cualquier persona y de los jueces. Pero la lista de los testigos y la copia de sus declaraciones debía ser comunicada al acusado para que pudiera salvaguardar su derecho.

La pragmática del 27 de agosto infligía la misma pena a los condenados por bestialidad, y sus cenizas debían ser dispersadas. La tentativa tenía que ser castigada al igual que el acto consumado. Sin embargo, en la práctica parece que la pena de garrote a veces sustituía a la de la hoguera.

Las pragmáticas de Felipe II en 1598 reforzaron la severidad de la ley haciendo la prueba más fácil, teniendo en cuenta la di-

ficultad que había de demostrar la sodomía. Eran suficientes en adelante tres testigos mayores escuchados separadamente (cuatro contando con las declaraciones del otro miembro de la pareja) para que la falta quedara probada. Hacía falta, sin embargo, que ninguno de esos testigos fuera considerado como «enemigo capital» del acusado.

Los rigores de la ley respondían así al escándalo de la opinión con respecto a esas prácticas sexuales, como lo muestran, por ejemplo, las reacciones de los españoles que descubrían en América que la sodomía estaba muy extendida entre los indios. No eran solamente los frailes los que se indignaban y veían en la difusión de esa costumbre, y con más razón en su carácter ritual, la prueba de la fuerte huella de los demonios sobre los indios, como los franciscanos evangelizadores fray Toribio de Benavente Motolinía o fray Andrés de Olmos. Pasaba lo mismo con los seglares, por ejemplo los grandes cronistas como Bernal Díaz del Castillo en México o Pedro Cieza de León en Perú. La mayor parte de los indios practicaban la sodomía, particularmente en los países tropicales y en las costas donde «andaban vestidos en hábito de mujeres muchachos a ganar en aquel diabólico y abominable oficio» (Díaz del Castillo). Y: «… diré aquí una maldad grande del demonio, la cual es que en algunas partes de este gran reino del Perú, solamente algunos pueblos comarcanos a Pueblo Viejo y a la isla de la Puna usaban el pecado nefando, y no en otras» (Cieza de León).

Los inicios de la intervención inquisitorial

La intervención de la Inquisición se sitúa en el clima de las pragmáticas reales de 1497. Recogía una tradición penal implacable con respecto a la sodomía y a la bestialidad. Parece que los Reyes Católicos habían facilitado, voluntariamente o no, esta intervención haciendo referencia a la herejía en el propio texto de la pragmática. Sin embargo, el 18 de octubre de 1509, un decre-

to del Consejo de la Suprema ordenó a los tribunales no intervenir en los casos de sodomía más que si coincidían con casos de herejía caracterizada. Desgraciadamente ignoramos las circunstancias en las cuales se promulgó ese decreto, sin duda consecuencia de acontecimientos precisos. Pero en 1524 un breve de Clemente VII permitía a los tribunales del Santo Oficio del reino de Aragón entender en los casos de sodomía y de bestialidad. En adelante, y hasta la extinción de este tribunal, hubo dos prácticas diferentes: los tribunales inquisitoriales de Barcelona, Zaragoza y Valencia (pero no el de Mallorca) se dedicaron a la caza de sodomitas y a los culpables de actos bestiales, mientras que los tribunales de Castilla abandonaban la represión de esos delitos a las justicias civiles y eclesiásticas. Conviene precisar que en el propio reino de Aragón el delito continuó estando bajo jurisdicción mixta. Los jueces eclesiásticos ordinarios o civiles continuaron procediendo contra la sodomía y la bestialidad, y los sospechosos podían caer, indistintamente, bajo el peso de una jurisdicción o de la otra. Veremos más adelante que tenían una gran ventaja si eran juzgados por la Inquisición: era una de las raras oportunidades de salvar el pellejo.

El breve de Clemente VII no respondía, sin embargo, a una práctica que se hubiera vuelto corriente. Ricardo García Cárcel, que ha publicado como anexo de su hermoso libro sobre los inicios de la Inquisición en Valencia la lista completa de los 2.534 individuos procesados por la Inquisición valenciana entre 1484 y 1530, no ha encontrado, durante ese período, un solo caso de acusado por tales delitos. El único hombre que confesó el pecado de sodomía fue procesado como judaizante. Nos faltan libros comparables al de García Cárcel sobre los inicios de la Inquisición en Barcelona y Zaragoza, pero todo induce a creer que los procesos contra los sodomitas fueron entonces muy escasos. Un examen exhaustivo de las relaciones de causas de Zaragoza muestra que la represión de la sodomía y de la bestialidad

por la Inquisición no adquirió importancia más que a partir del auto de fe de 1540. Entre los condenados en el auto de 1540 ninguno lo fue por uno u otro de esos delitos, y el auto de 1541 no sancionó más que a un homosexual, por otra parte entregado al fuego como «sodomita cualificado», el sacerdote mosén Salvador Vidal, cura de Maella.

La discreción de la represión inquisitorial contra esos pecados, a pesar de ser considerados como abominables, se explica muy bien. En esa época, las principales preocupaciones de la institución eran de otra índole. Y ello es todavía más cierto con respecto a los tribunales de Aragón a causa de la coyuntura histórica propia de ese reino.

El acoso a los criptojudaizantes movilizó durante mucho tiempo, como sabemos, a todas las fuerzas del Santo Oficio cuyas dificultades para implantarse en Aragón conocemos. En cuanto a Valencia, hay que repetirlo, el 91,6 por 100 de los 2.534 individuos registrados por García Cárcel en los años 1484-1530 fueron perseguidos como judaizantes.

Pero el final de las Germanías y los edictos de Carlos I obligando a los mudéjares del reino de Aragón a convertirse identificaron a un nuevo adversario. Convertidos en moriscos, los antiguos musulmanes eran, de entrada, sospechosos de nostalgias islámicas y prácticas clandestinas. Hasta la expulsión de 1609-1614, los moriscos serán el principal objetivo de los inquisidores de Aragón. Sólo Cataluña se vio libre de esa situación.

Por otra parte, el inicio de la Reforma y su éxito en el sur de Francia hizo de Cataluña y de Aragón, provincias fronterizas, regiones particularmente expuestas a la difusión de la herejía. Los progresos del protestantismo en el Béarn hicieron muy especialmente delicada la situación de Aragón. De suerte que los bearneses, sospechosos por definición, iban a convertirse en una de las clientelas preferidas del tribunal de Zaragoza. Si entre los so-

domitas juzgados y condenados por ese tribunal abundaban los bearneses, ¿no sería porque eran muy vigilados por otros motivos?

Solicitada por sus verdaderos adversarios, los portadores de herejía, los sembradores del error —judaizantes, moriscos, luteranos—, la Inquisición de Aragón no estuvo disponible para otras actividades represivas más que veinte años después del breve de Clemente VII, y aun más tarde. Entre tanto, abandonó la represión de la deshonestidad, de la brujería, de la bigamia, de la sodomía y de la bestialidad a las justicias civiles o eclesiásticas ordinarias. Pero durante el decenio 1541-1550 la situación se modificó, y los tribunales del reino de Aragón comenzaron a proceder, primero episódicamente y luego regularmente, contra los acusados de «pecados nefandos».

Se ha hecho el recuento de las personas procesadas por el tribunal de Zaragoza por actos de sodomía o de bestialidad durante los años 1540-1580. Está resumido en el cuadro que sigue.

Número de personas procesadas por el tribunal de Zaragoza por actos de sodomía y de bestialidad

Decenios	Sodomía	Bestialidad	Total

1541-1550	16	0	16
1551-1560[*]	7	2	9
1561-1570[**]	33	5	38
1571-1580	44	48	92
	———	———	———
	100	55	155

Aunque no tengamos en cuenta la serie 1551-1560, las lecciones de este cuadro son claras. Se pueden resumir así:

1) La Inquisición de Zaragoza ejerce desde la década de 1540 una atenta represión de la sodomía. La caza de sodomitas, sin embargo, no se hace muy activa hasta después de 1560.

2) La bestialidad escapa al alcance de la Inquisición antes de 1550. No se reprime de modo intensivo más que después de 1570.

Nada de lo que sabemos sobre la evolución de las costumbres, del clima intelectual o de las actitudes con respecto a la sexualidad permite pensar que la sodomía se desarrollara desde 1540 a 1580 ni que una epidemia de bestialidad se desencadenara súbitamente a partir de 1570. El importante crecimiento del número de procesos, la subida espectacular de las causas de bestialidad se explican, evidentemente, por las nuevas orientaciones de la institución ya señaladas en un capítulo precedente. La Inquisición ha quedado más disponible después de sus éxitos en la represión dirigida contra los judaizantes y los luteranos. Por otra parte, en cuanto era solicitada por otros objetivos con carácter prioritario, su rigor contra el «pecado nefando» se relajaba. De este modo, tras la intensa represión de los años 1570-1577, una llamarada de agitación morisca desvió a la Inquisición aragonesa de los delitos sexuales: los autos de 1578 y 1579 estuvieron casi únicamente dedicados a moriscos. Ningún acto «contra natura» aparece en el auto del 21 de abril de 1578, y el del 16 de no-

viembre de 1579 no condena más que a seis, todos sancionados con la pena capital por bestialidad.

Por otra parte, el giro de la década de 1560 corresponde, como se habrá adivinado, a la culminación del Concilio de Trento. Hemos visto, con Jean-Pierre Dedieu, que las duras posiciones del Concilio contra los delitos sexuales, ya perseguidos con encarnizamiento por las sociedades ganadas para la Reforma, habían lanzado a la Inquisición en defensa del matrimonio cristiano. En Aragón la panoplia represiva de las anomalías sexuales era solamente más amplia porque incluía la sodomía y la bestialidad, pero se trata del mismo combate. Tanto en Zaragoza como en Toledo, los años 1560-1590 representan el período más activo de la acción del Santo Oficio en pro de la normalidad sexual.

Pero ¿quiénes eran los acusados? ¿Cuál era la naturaleza exacta de los delitos? ¿Cómo estimaba la Inquisición su gravedad? ¿Cuáles eran las sanciones? ¿Cuántas fueron las víctimas? La documentación proporcionada por el tribunal de Zaragoza para los años 1540-1580, a la cual hemos añadido el auto del 1.º de diciembre de 1593 y una treintena de procesos valencianos juzgados entre 1572 y 1817, nos permitirá dar a estas preguntas respuestas no definitivas pero sí lo suficientemente fundadas.[1]

Sociología de lo abominable

En esta galería de abominables, de rechazados, hay una sola mujer. No sabemos casi nada de ella. La información es pobre, imprecisa. Aparece en el auto del 7 de junio de 1549 con la siguiente indicación: «Joana de Martínez, morisca, por un atentado de sodomía, desterrada perpetuamente de Zaragoza». Lo más seguro es que se trata de safismo porque la sodomía «imperfecta» es denunciada como tal pero no tenemos ninguna certeza.

Así, pues, los malditos son casi todos hombres, y cabría precisar que hombres jóvenes.

Desdichadamente, la edad de los acusados no se suele indicar. Se indica solamente en los autos del 3 de diciembre de 1576 y del 1.º de diciembre de 1593, o sea, a propósito de 23 sobre las 168 personas de Zaragoza cuyo caso hemos estudiado: muestra un poco corta para que sea posible generalizar sobre ella. Sin embargo, trece de esas 23 personas tienen menos de 30 años, 27 como máximo. Y ocho tienen menos de 20, es decir, 19, 18, 16, 14 e incluso 11, como Juan Navarro, originario de los alrededores de Pamplona, «paciente» de Francisco de Sevilla, mendigo andaluz de 32 años. Como otros tres no tienen más que 30 años, se confirma la juventud de los acusados. Dos hombres solamente tienen más de 43 años, un mendigo de 64 años y un morisco de 50, que demostró, por otra parte, la falsedad de la acusación de bestialidad por la cual había sido procesado.

Los procesos valencianos confirman esa impresión: en los casos de sodomía, a veces se indican las edades de los delincuentes. De diecisiete personas cuyas edades conocemos, once tienen menos de 20 años y uno de los casos concierne tan sólo a muchachos de 16 a 9 años. Las edades de los culpables de bestialidad no aparecen.

Sucede incluso que los iniciadores sean jóvenes. El corruptor de chiquillos tiene 16 años. Pedro Antonio Santandreu, joven marinero de Palma de Mallorca, iniciado a los 16 años por un francés, se convierte a su vez en iniciador de Antonio Moro. Sin embargo, varios de los hombres que intentan sodomizar a jóvenes son mucho mayores, como don Jesualdo de Felices, gentilhombre valenciano de 48 años que inicia a base de monedas de plata a numerosos adolescentes.

Estos resultados provisionales no sorprenden. La mayor parte de los hombres encausados son jóvenes que no pueden dominar unas pulsiones sexuales que no tienen otra manera de satisfacer. Esto no se aplica a Jesualdo de Felices y algunos otros, comple-

tamente homosexuales, pero sí muy probablemente a varios jóvenes sorprendidos en flagrante delito de bestialidad.

Se puede intentar una clasificación socioprofesional, aunque nuestra información sea incompleta: conocemos la profesión o la situación de 70 de 105 sodomitas y de 36 a 63 acusados de bestialidad. Las proporciones son comparables. De este modo, la sociología de la bestialidad parece sencilla: veinte labradores, cinco pastores, dos trabajadores agrícolas forman ya una amplia mayoría. Varios de ellos viven en pueblecitos o en lugares alejados de la montaña aragonesa. Se encuentran también un mozo de cuadra, un mozo, un adolescente, cinco artesanos y un estudiante. Eso es todo. La bestialidad es cosa de pobres gentes, a veces de hombres muy solos. No se presta apenas a los juegos variados que los homosexuales reinventan o repiten.

El pecado entre hombres se practica en una sociedad mucho más contrastada. Labradores, pastores y jornaleros practicaban las tres cuartas partes de los amores bestiales (27 sobre 36). En el caso de los sodomitas registrados, estas categorías no constituyen más que una fracción minoritaria, aunque no desdeñable (13 sobre 70). Los artesanos son un poco más numerosos: 16. Casi siempre se trata de pequeños artesanos: tejedores de telas y de otros tejidos, cardadores; un colchonero, un fabricante de pergamino o un herrador. Hay algunas gentes de servicio: cocinero o pinche de cocina, doméstico, lacayo. Pero, sobre todo, hay una veintena de hombres mucho mejor situados en la escala social: un médico, un maestro de gramática que busca el placer entre sus alumnos, un hombre de leyes muy discreto, que «fue bien prolijo, defendióse bien y deshizo la probanza», el sacristán de San Pablo de Zaragoza y un chantre; más aun, cuatro gentileshombres, entre ellos un italiano, Juan Piccolomini, caballero de Siena, muerto en prisión el 13 de diciembre de 1571 después de haber sido condenado a cuatro años de galeras. Se sabe poca cosa de los tres otros caballeros: don Pedro de Zúñiga, que resi-

de en Zaragoza; don Juan de Granada y de la Cerda, de Calatayud; por último, don Luis de Guzmán, originario de Écija.

El clero está muy bien representado en la galería de homosexuales: diez de los 107 homosexuales contabilizados[2] son eclesiásticos, siete sacerdotes seculares y tres frailes, entre ellos un exclaustrado, el dominico francés Bernat Alaguédes, que ejercía el oficio de sombrerero y que fue condenado a muerte como el cura de Maella, mosén Salvador Vidal. Es cierto que subsiste la duda para tres de los diez casos examinados, entre los cuales destacan, entre varios párrocos, un canónigo de Huesca y un religioso cisterciense.

En el otro extremo de la escala, se encuentran unos cuantos marginales errantes: dos mendigos, un peregrino, un soldado, un buhonero. Y algunos jóvenes solteros, mozos, mancebos, muchachos, de los que nada se nos dice.

Los procesos valencianos confirman lo dicho, con algunos matices. Entre la decena de individuos procesados por bestialidad hay tres hombres del campo: pastor, labrador, guarda rural. Pero Valencia es puerto de mar, y la sociedad valenciana ha contado siempre con numerosos esclavos: un marino francés y tres esclavos se cuentan entre los acusados. Es lógico.

Ahora bien, en Valencia, igualmente, los sodomitas forman una cofradía infinitamente más contrastada: se encuentran, ciertamente, esclavos, y marinos, e incluso al soldado napolitano de servicio; pero también a un gran señor, don Luis Pérez Garcerán de Borja, hijo legítimo del duque de Gandía, cuyo proceso se celebró en 1575; un gentilhombre, don Jesualdo de Felices, del cual ya hemos hablado. Y sobre todo varios eclesiásticos: un sacerdote que gozaba con un chico de 12 a 13 años, un religioso trinitario de Alcira que se hacía sodomizar en su celda por sus invitados, todos seglares, y sobre todo varios mercedarios del convento de la Merced de Valencia, que evidentemente se con-

virtió en una guarida de sodomitas bajo la influencia de fray Manuel Sánchez de Castelar, brillante doctor en teología y dialéctico sutil que consiguió salvarse a pesar de la importancia de los cargos que había contra él.

En seguida hay que observar, en cambio, que el tribunal de Zaragoza cogió a pocos moriscos en sus redes. Una docena de conversos recientes fueron acusados del pecado nefando, y hasta dos de entre ellos pudieron justificarse. Esta cifra señala una proporción doblemente débil: es muy inferior a la de la población morisca en la población aragonesa; es también muy débil con respecto al gran número de moriscos juzgados por la Inquisición por otros motivos y que hubieran podido ver cómo su expediente aumentaba con una acusación suplementaria. Hay que rendirse a la evidencia: una gran mayoría de los criminales «execrables» son cristianos viejos. El dato es tanto más revelador cuanto que ningún converso figura entre ellos. Es notable ya que en Valencia, donde los moriscos eran más numerosos todavía, al menos antes de 1609, la situación fuera comparable: con la excepción de los esclavos, un solo morisco aparece en nuestro corto repertorio.

Esos cristianos viejos son a veces, ciertamente, gentes de mal asiento, hombres desarraigados, lejos de su tierra natal. En el reino de Valencia, y si se hace excepción de los religiosos, la mayor parte de los acusados son hombres sin hogar, excluidos o parias: esclavos, soldados, marinos, vagabundos, oriundos de Cataluña, de Castilla, de Navarra o de Francia. Ante el tribunal de Zaragoza comparecen muchos no aragoneses: 55 acusados, es decir, la mitad de aquellos cuyo origen se conoce, vienen de otra parte y a veces de allende las montañas, puesto que se cuentan entre ellos 25 franceses, número sin duda inferior a la realidad, si tenemos en cuenta que un tal Arnau Gascón no es catalogado como francés. Entre ellos, siete son catalogados como bearneses, pero el número real de éstos es ciertamente superior a esa cifra,

ya que un muchacho natural de Arzacq no es citado como bearnés cuando Arzacq se encuentra en Béarn. Varios hombres son definidos como franceses sin ninguna otra precisión, o bien con el lugar indicado según una ortografía muy libre e imposible de identificar.

Pero cuando el lugar de origen no plantea problemas, se trata siempre de una ciudad o un pueblo del Sudoeste de Francia: Bayona, Rabastens-de-Bigorre, Auch, Agen, Mondar d'Agenais, Beaumont-de-Lomagne… Así, para los inquisidores de Zaragoza, ¡todos los franceses eran bearneses o gascones!

¿De dónde procedían los otros forasteros? Dos italianos (un siciliano y un sienés), seis vasco-navarros, tres catalanes y tres valencianos, nueve castellanos (entre ellos un montañés), cuatro andaluces, un murciano, un extremeño y ¡un «turco» de Tetuán! La extrema movilidad de las poblaciones de Europa occidental en el siglo XVI se confirma una vez más.

Algunos de los acusados estaban en una situación de dependencia unos con respecto a otros. Dependencia profesional: en 1566, Juan de la Rosa, morisco, es procesado por haber cometido el pecado nefando con su doméstico Juan de Mediana, pero la supuesta pareja niega con obstinación y, al subsistir la duda, la Inquisición se contenta con imponer la separación. La misma acusación se hizo a Bernardo de Zuba, fabricante de pergamino, y a su doméstico Miguel Barbarán en 1571: esta vez también los dos hombres niegan con perseverancia y finalmente son puestos en libertad.

Relación conyugal: Antonio Prat, que apenas tiene 20 años, es acusado por su mujer de haber cometido con ella la sodomía imperfecta. Muy tarde, en 1817, el maestro zapatero de Segorbe, Vicente Pérez, y su mujer, Pascuala Gil, van a confesar espontáneamente la misma perversión: Pascuala, al principio reticente, se dejó hacer finalmente de buen grado para proporcionar

placer a su marido, según ella pretendió, a menos que se tratase de un método contraconceptivo.

Relación jerárquica, finalmente: tal es el caso del maestro de gramática Antonio Nicholas Creixans con sus jóvenes alumnos en 1593; o del regente de estudios de la Merced de Valencia, fray Manuel de Arbustante, que sodomiza por lo menos a ocho novicios incapaces de escapar a su fascinación; y el del provincial de Valencia de esos mismos mercedarios, que tenía la costumbre de dedicarse a los niños del coro y que sodomizó por lo menos a cuatro frailes, fray Jaime Vicens, Josef Burguete, Fernando Berneu e Isidoro Montaner, por no hablar del chico de 13 a 14 años que compartía su celda. Como esos procesos se celebraron entre 1685 y 1687, significa que el convento de los mercedarios valencianos se había convertido en un templo de la homosexualidad.

No se puede ignorar que las circunstancias favorecían a veces las celebraciones de Sodoma. El caso de la vida conventual es conocido. Pero fue en la prisión donde Joseph Estravagante, de oficio labrador, cometió el pecado con el tejedor Bartolomé X. Era por los caminos donde los vagabundos sodomizaban a los niños. Sobre todo en los medios populares, en la mayoría pobre de la población, era muy frecuente que dos, tres o cuatro personas durmieran en el mismo lecho. Y en ocasiones semejantes se producían buen número de aproximaciones homosexuales: por ejemplo, el sastre Joachim Ximeno duerme con un chico al que intenta en varias ocasiones penetrar; mosén Joan Bastan, cura de la parroquia de Torre del Conde, dormía también con el joven compañero que se quejaba de sus intentos; Martín de Araguer se acostaba en compañía de varios hombres, igual que Hernando López, un anciano mendigo que compartía su lecho con dos muchachos, uno de los cuales no tenía más que 14 años. Antonio Nicholas dormía con otros dos hombres y Joan Rodríguez, un hombre de 42 años, se acostaba en el mismo lecho que los

dos chicos por los que quería ser penetrado. Los ejemplos de esa tentadora promiscuidad son innumerables. ¡Qué decir de los pastores o de los campesinos de las montañas, aislados del mundo, que no frecuentaban cotidianamente otros seres vivos más que los animales!

EXPLORACIÓN DE LO ABOMINABLE

El caso es demasiado grave, el posible castigo demasiado definitivo como para que la Inquisición no proceda con la más extrema prudencia. Quiere saberlo todo de las circunstancias, de la naturaleza exacta del crimen, de su grado de cumplimiento. Sobre todo quiere saber el destino del semen viril, que ha recibido la misión, en el plan divino, de propagar la especie en el cuerpo de la mujer. ¿Se ha derramado, se ha perdido? ¿Ha sido profanado, ofrecido al ano femenino, al ano masculino o, suprema abominación, al sexo de un animal? ¿No se tratará, por el contrario, más que de una tendencia sospechosa a la sodomía o a la bestialidad que todavía puede ser superada? Todos los interrogantes son planteados y, como hay que saber a cualquier precio, la sospecha de sodomía o de bestialidad es una de las que conduce con mayor frecuencia a la sala de tortura. Para juzgar los efectos, especialmente sobre los niños sodomizados, la Inquisición puede convocar a los médicos y pedirles un peritaje.

Ésa es la razón por la cual sabemos tantas cosas. Nada de puertas cerradas, nada de secretos de alcoba. Si las «relaciones de causa» no son más que resúmenes, a veces reducidos a dos líneas, pero cuyo contenido se enriquece con el tiempo (véase la referencia al auto de 1593 que se da en apéndice al final del capítulo), los procedimientos valencianos abundan en detalles minuciosos: aproximaciones, defensas, reacciones escandalizadas y justificaciones, gesticulaciones, intentos fallidas y conseguidos, juramentos obscenos. Desvergüenzas, cinismo y remordimientos. El tiempo y el lugar. El compañero, que consiente o es obli-

gado. Los efectos del acto. La reincidencia… La naturaleza del animal.

Se impone una primera certeza: entre hombres, se trata a veces de violación o de tentativa de violación, sobre todo cuando la relación se efectúa entre un adulto y un muchacho. El animal es a veces violado: Tristán de Almendariz, joven navarro, se beneficia de la ayuda de uno de sus camaradas, el futuro denunciador, cuando intenta penetrar a una cerda…

Es, pues, muy frecuente que un adulto intente forzar a un chico o a un muchacho, incluso a un adulto. Es cierto que la tentativa fracasa a veces a causa de la resistencia de la pareja deseada. Jerónimo de Aysa, de Jaca, que intenta vanamente, en cuatro ocasiones, poseer a adolescentes, reconoce que hubiera consumado el acto si los muchachos hubieran consentido. Antonio Nicholas confiesa también que no consiguió realizar sus fines a causa de la resistencia de sus dos compañeros de albergue. El pastor de Bujaraloz, Antón Lap, de 38 años, está a punto de consumar el acto cuando su paciente consigue escapar y su semen se derrama por el suelo; el pintor Diego Martínez agrede a un adolescente, que se le escapa igualmente. Joseph Guisot que, en los años 1770-1775, lleva con frecuencia muchachos a su huerto para sodomizarlos, ve cómo en ocasiones se le escapan y uno de ellos se defiende incluso a cuchilladas. Es también un cuchillo lo que hubiera querido tener un muchacho de 14 años para seccionar el miembro —según él mismo declaró francamente— a un viejo mendigo que le había agarrado para violarle.

En el juicio esta resistencia salva a los violadores, porque la Inquisición no castiga nunca con la muerte a quienes no han consumado su acto, fuese cual fuese su intención. Porque no se cuida únicamente de castigar a los culpables, sino más aun de sancionar de manera llamativa a los actos execrables que se mofan del plan providencial.

Pero los niños a veces tienen que sufrir: tal es el caso del joven negro de 14 años, obligado, en 1736, a dejarse sodomizar dos veces al día por un vagabundo hercúleo, Francisco Martí Moyano, un desequilibrado sexual cuyo sexo monstruoso hace sufrir al chico.

A veces es mediante dinero como los adultos seducen a los adolescentes: Hassan Danadolia, esclavo de 40 años, ofrece a sus numerosos compañeros de juerga, en Valencia, dinero y bebidas; el gentilhombre valenciano, don Jesualdo de Felices, a quien gustan mucho los muchachos, regala a cada uno de ellos un real de plata (estamos en los años 80 del siglo XVII, después de la gran deflación de 1680, y un real de plata es apreciable): recluta así a un gran número de compañeros de 11 a 16 años, una vez incluso a un chiquito de 7 a 8 años, muy inocente, que no se da cuenta de la naturaleza del cuerpo extraño que recibe en el ano. El soldado napolitano Nicolás Mont, que hace sus proposiciones a los niños en las letrinas públicas, ofrece también dinero pero rehúsa pagar cuando se considera frustrado, jurando horrorosamente: «¡Por la Virgen Santísima, no te la he metido!». También es por dinero por lo que el joven Joseph Vicente Martín, de 18 años, hijo de un pañero valenciano, acepta ser el paciente de otro individuo.

Sea cual sea la relación, la Inquisición quiere saber el papel exacto de cada homosexual, quién es el agente y quién el paciente, quiere conocer los papeles dobles. Quiere saber lo que dicen los hombres, si a las perversiones de la carne le corresponden las del espíritu. Es muy grave para el chantre toledano, Alonso de Ribera, afirmar que las relaciones sexuales entre hombres no son un pecado contra la naturaleza. Sin duda fray Manuel Arbustante, sodomita de lujo, se permite en la sacristía, como simple preludio, gestos lascivos con los novicios, luego va a decir misa diciendo al joven: «Cállate, mono, que no es pecado». Pero el sistema de defensa de fray Manuel es sin igual.

Los inquisidores, pues, se muestran muy preocupados por establecer la gravedad del pecado, por situarlo en la escala de lo abominable. Se puede tratar de caricias, muy determinadas pero sin consecuencias: tales prácticas no son calificadas de sodomía sino, más modestamente, de «blandura tendente a la sodomía». Ya más graves son las «poluciones» voluntarias que implican la participación de terceros, así cuando el maestro de gramática Creixans o el soldado Mont se hacen masturbar por niños: estos actos son considerados como contra natura y se les llama «propincuos a la sodomía». Por último, hay la sodomía cualificada cuando una de las partes intenta penetrar el cuerpo de la otra «por detrás», según la expresión habitual, lo consiga o no. Sucede en efecto que bastantes veces el homosexual activo fracasa en su intento, sobre todo cuando se esfuerza en sodomizar a niños, en razón del dolor provocado en éstos debido a su edad, como cuando tienen 11 o 12 años. La Inquisición casi siempre hace examinar a los pacientes por los médicos y registra los resultados (esfinter desgarrado, etc.). No parece hacer distinción a favor de quienes colocan su pene entre los muslos de su compañero, generalmente joven, como si quisieran sustituir a una mujer ausente y no se dedicaran a la homosexualidad más que por defecto.

Sea lo que fuere, la sodomía cualificada aparece todavía como más grave desde el momento en que el acto ha sido consumado, en que ha habido emisión del semen viril en el cuerpo de otro hombre. Es revelador que muchos acusados aleguen en su defensa la no consumación del coito o, incluso, mucho más raramente, pretendan que no ha habido pecado puesto que no se ha dado la consumación.

La bestialidad plantea muchos menos interrogantes. Los testigos —entre los cuales abundan las mujeres, y con cierta regularidad las mozas— describen regularmente su descubrimiento de un individuo arrimado a la parte trasera de un animal haciendo

movimientos que no dejan duda alguna sobre la naturaleza del acto, porque se trata de movimientos que sugieren para ellos el acto sexual realizado por un hombre y una mujer. La expresión utilizada se parece a veces a ésta: «Hacía meneos como el que conoce carnalmente a una mujer». La escena se produce generalmente en una caballeriza, en un establo, un campo, un bosque.

A partir de entonces, la Inquisición ya no tiene más que establecer la verdad o la falsedad de la acusación y, si se prueba el acto bestial, descubrir si se ha consumado con emisión de semen en «la natura» del animal o, por una razón cualquiera (descubrimiento en flagrante delito, retirada del hombre, etc.), se ha evitado la consumación. El Santo Oficio considera habitualmente ese hecho como de gran importancia. También en este caso el carácter abominable del acto parece anteponerse a la intención.

La inmensa mayoría de los animales son hembras. Sobre todo asnas, o burras, y mulas, las cuales en conjunto representan por sí solas más de la mitad de las parejas conocidas, 43 sobre 67. Además de 28 burras y de 15 mulas registradas, se señalan seis yeguas, seis perras, tres cerdas, dos ovejas, dos vacas, y una cabra. Pero hay que indicar también dos animales machos, un caballo y un asno joven, sin que podamos pronunciarnos sobre el sexo del «rocín». Es evidente que esos animales elegidos como pareja son los que acompañan a la mayor parte de nuestros acusados en su vida cotidiana: campesinos, pastores, carreteros, caballerizos, ya sea en los campos, en los pastos, en los caminos o en la penumbra de las caballerizas.

Castigo de lo abominable

La justicia civil de la época debía castigar con la muerte, como hemos visto, los actos de sodomía o de bestialidad. En el caso de la sodomía, la pragmática de 1497 dejaba, sin embargo, subsistir una duda: la pena de muerte debía aplicarse a toda persona que cometiera el acto de sodomía. La interpretación más

favorable a los acusados era que la pena castigara a los actos realmente consumados. En cambio la pragmática era implacable en el caso de bestialidad, ya que se precisaba que el intento debía ser castigado igual que el acto consumado.

Pero el extremo cuidado del procedimiento inquisitorial, llevado con un rigor casi científico, pone de manifiesto la gran variedad de casos. Esta gran variedad permite explicar la variedad inesperada de las penas y su extrema desigualdad: desde la reprimenda hasta la muerte administrada por el brazo secular al cual el condenado era previamente entregado.

La única reserva importante que planteamos acerca del carácter científico de los métodos de la Inquisición se relaciona con el lugar que se otorga a la tortura y al comportamiento de los acusados sometidos a ella. Las relaciones de causas de Zaragoza hacen referencia, al menos una veintena de veces entre 1540 y 1579, a las reacciones de los acusados torturados, pero es casi seguro que el número de acusados torturados fue sensiblemente más elevado. Sodomía y bestialidad llevan frecuentemente al potro o a la toca, especialmente al potro. Pero como ya hemos precisado y como lo habían observado antes que nosotros muchos autores como Lea, Kamen y Tomás y Valiente, la Inquisición utilizaba la tortura con gran prudencia y, en los casos que hemos examinado, no fue nunca hasta el límite de la resistencia física de los desdichados pacientes.

Sin embargo, los inquisidores se impresionaban ante quienes superaban el sufrimiento físico. En la mayor parte de los casos donde se habla de la tortura, en efecto, se dice que el acusado «venció» a la tortura. Y la gran mayoría de los catorce acusados absueltos (once procesados por sodomía y tres por bestialidad) son hombres que «vencieron» a la tortura. Otros que igualmente la superan, pero sin conseguir hacer desaparecer toda sospecha, se libran, en todo caso, de los castigos graves: no son condena-

dos más que a penas espirituales, a un año de reclusión (caso de un estudiante); en el peor de los casos, al destierro por uno o dos años. Las otras figuras señaladas son las del acusado que confiesa bajo la tortura, luego se retracta en el momento en que se le pide que confirme sus confesiones en audiencia, confiesa de nuevo bajo la tortura, se retracta de nuevo, etc.; o bien la del acusado que confiesa un delito en audiencia, sin haber sido torturado, y que, una vez en el potro, niega absolutamente otros delitos. En este caso la Inquisición no tiene en cuenta más que el crimen confesado.

Por otra parte, los jueces examinan los testimonios con atención. Varios testimonios concordantes en general obtienen su convicción. Pero si no hay más que un testigo y el acusado puede «tacharlo», es decir, demostrar que se trata de un «enemigo capital», el Santo Oficio no sigue; si el testigo parece fiable, el acusado es sometido a tortura, y si la vence, la duda subsiste pero la pena es ligera. Se puede hacer también que el acusado o los acusados demuestren la inanidad de las pretendidas pruebas reunidas contra ellos. Todo ello hace que se encuentren en las relaciones de causas actas como la siguiente:

> Pedro Vezerril, labrador, vecino de Burbagueda por un acto de sodomía con una burra [*sic*]. Hubo un testigo. Fue atormentado y venció la tortura. Absuelto.
>
> Joan Aparicio, labrador, vecino de Guarmeda (Calatayud), acusado de ciertos actos de sodomía por un testigo que revocó. Causa suspendida.
>
> Miguel de Colas, labrador, vecino de la villa de Sadaba, testificado por aver cometido un acto de sodomía con un mojo. Negó, fue atormentado y venció. Fue absuelto y liberado.
>
> Joan de Aynas, estudiante, natural y vecino de Larues en la Montaña, fue acusado de un acto de sodomía con una yegua [sic]. Negó, fue atormentado y venció. Persistió la sospecha. Fue recluso por un año en la Universidad de Huesca con penitencias espirituales.
>
> Bernardo de Zuba, pergaminero, vecino de Zaragoza, fue testificado de aver cometido un acto de sodomía con Miguel Barbarán, su criado. Negaron, defendiéronse bien y revocaron el testigo. Absueltos y liberados.

En este último caso la Inquisición no juzgó necesaria la tortura porque pudo confrontar las declaraciones de los dos acusados interrogados por separado y secretamente, como era costumbre.

Sería vano multiplicar los ejemplos. En todos los casos comparables, los acusados eran liberados después de algunos días o semanas de detención, el miedo, algunos momentos de sufrimiento y, en el peor de los casos, un año de destierro o de reclusión.

Por otra parte había dos clases de delincuentes con los que la Inquisición mostraba una relativa indulgencia. En primer lugar, los que, según las relaciones redactadas por el propio tribunal, iban a confesarse espontáneamente sin que se hubiera iniciado una instrucción contra ellos y, naturalmente, sin haber sido convocados. No son muy numerosos, ya que no contamos más de cinco sobre 155 causas juzgadas en Zaragoza, a las cuales hay que añadir la pareja de sodomitas «imperfectos» que fue a denunciarse a Valencia en 1817. En una situación semejante sucede que la Inquisición mantiene el secreto y las dos personas en cuestión no son nombradas.

Con escasas excepciones, esas gentes son condenadas a penitencias espirituales y pecuniarias, incluso cuando se acusan de faltas muy graves, como ese anónimo que ha cometido cuatro actos de bestialidad y que no recibe más que una fuerte reprimenda. La excepción sorprende un poco, habida cuenta de las informaciones que las «relaciones» nos dan. Pedro Estebe fue a confesar actos lascivos y un pecado nefando cometido con un muchacho. Éste le reprocha varios. Ahora bien, Pedro negó, «venció la tortura y purgó los indicios». Sin embargo fue duramente castigado con una pena de cuatro años de galeras al tiempo que los jueces añadían: «No se le dio más pena atenta su confessión espontánea y por ser menor».

Una segunda categoría está precisamente compuesta por muchachos jóvenes o muy jóvenes. El tribunal se atribuye una misión educativa, entiende enderezar el error y salvar, si es posible, el alma eterna de los pecadores. Ahora bien, como sabemos, un gran número de nuestros delincuentes son jóvenes, aunque no conozcamos su edad exacta: muchos tienen menos de 25 años e incluso menos de 20. Están, pues, en estado de minoría de edad civil. Salvo error por parte nuestra, el Santo Oficio de Zaragoza no condenó jamás a muerte, entre 1540 y 1580, ni en 1593, a ningún joven de menos de 25 años. Sin embargo, por dos veces le anduvo muy cerca, con votos «discordantes», conmutando la Suprema la pena por galeras perpetuas: y Joan Taberner, labrador, habitante de Nonaspe, no tenía más que 12 años cuando consumó el acto bestial… Es sorprendente la extrema severidad del Santo Oficio en este caso, cuando vemos la gran cantidad de muchachos implicados en casos de sodomía o de bestialidad que salen librados con 100 o 200 latigazos y un destierro de uno o algunos años.

Joan Navarro, joven navarro que no tenía más que 11 años cuando fue el paciente del mendigo gaditano Francisco de Sevilla, ciertamente fue desterrado para siempre del distrito, pero lo fue precisamente porque era navarro. Incluso puede ocurrir que la Inquisición haga azotar en secreto a esos jóvenes antes de desterrarlos, como si quisiera salvaguardar su reputación y evitar el escándalo a la población: es lo que le ocurre, por ejemplo, al morisco de Belchite, Joseph de Vinés, «muy joven cuando cometió el delito», que fue amenazado, sin embargo, con las galeras en caso de reincidencia; o a otro morisco, Adam Salcedo; o a Pedro de Vitoria, mercader exiliado por diez años, pero azotado secretamente, y que había cometido el acto bestial con un rocín; o a Guillen Cullero, mozo, labrador de Alcañiz, culpable del mismo delito, con una mula.

Algunos de estos jóvenes sufren, de todas formas, una condena muy dura: así, durante el auto de 1593, tres muchachos, de 18, 16 y 14 años son condenados respectivamente a cinco, tres y tres años de galeras.[3] Pero por el mismo delito, durante el mismo auto, dos pastores de 15 años son enviados a la hoguera. Y el joven francés Antonio Prat, que tiene más de 20 años pero menos de 25, convicto a la vez de sodomía «imperfecta» y de tres o cuatro actos de bestialidad —confesados bajo tortura, ciertamente— sale librado con seis años de galeras. Tiene una oportunidad.

Es cierto que Prat, como muchos otros, demuestra mucha imaginación para defenderse. Acusado por dos mujeres, una de las cuales es la suya, de haber cometido (con ella) el pecado de sodomía «imperfecta», confiesa que la primera noche que se acostó con su mujer… no se dio cuenta de si la había penetrado por delante o por detrás porque era la primera vez que conocía carnalmente a una mujer. Mosén Joan Bastan, cura de una parroquia en Torre del Conde, acusado por un chico y su madre de haber intentado sodominarlo y de haber «polucionado», … revela que estaba en el momento de soñar las delicias de la unión sexual con una mujer. De este modo, Joan Bastan ve limitado su castigo a ocho años de reclusión en un monasterio1 con privación de su ministerio.

No por eso dejan de contarse la sodomía y la bestialidad entre los delitos castigados por la Inquisición con mayor rigor. Mientras que el mismo Santo Oficio de Zaragoza muestra con las brujas una gran comprensión y mansedumbre, castiga a los hombres convictos del acto abominable muy duramente, pero mostrándose menos severo que las justicias civiles. El tribunal de Valencia parece actuar igual. De los 132 casos de sodomía y los 64 casos de bestialidad que hemos examinado, dieciséis sanciones nos siguen siendo desconocidas, diez son relativas a casos de

sodomía y seis de bestialidad. Es decir, 180 sentencias conocidas.

La muerte para 38 condenados, es decir, un 21,1 por 100 de los acusados. Las galeras por unos años o a perpetuidad para 63 condenados, es decir, el 35 por 100 de entre ellos. Así, más de la mitad de los acusados son castigados con penas muy graves: la muerte inmediata o, a veces, la muerte a plazo fijo por la chusma y la guerra.

En realidad, el tribunal de Zaragoza había condenado a nueve personas más a la hoguera en los años 1572-1574. Su pena había sido conmutada por la Suprema a galeras a perpetuidad porque la Suprema, que escucha al rey y otros consejos del gobierno, sabe que las flotas de Su Majestad Católica tienen gran necesidad de galeotes. He aquí por qué estos nueve jóvenes salvan su vida, al menos provisionalmente.

Pero hagamos un análisis más detallado. Se ve inmediatamente que el trato dado a los sodomitas es infinitamente menos severo que el reservado a los culpables del crimen de bestialidad. Quince sodomitas (de 122 sentencias conocidas) fueron enviados a la hoguera, es decir, un 12,9 por 100 de los acusados. Pero 23 condenados a muerte lo fueron por bestialidad (de 58 sentencias conocidas), es decir, el 41,07 por 100. La proporción de galeotes es también más elevada en las condenas por bestialidad que por sodomía: 43,1 por 100 contra el 31,14 por 100 (25 y 38 condenas). Se ve entonces que más del 80 por 100 de los hombres procesados por bestialidad (84,17 por 100) han sido condenados a las dos penas más graves, en tanto que esa proporción disminuye a un 43,43 por 100 en el caso de los sodomitas. Éstos, más numerosos que aquéllos a la hora de ser absueltos o de ver su causa suspendida (12 contra 4), o de recibir sólo penitencias espirituales (5 contra 1), con frecuencia salen librados con una pena de azotes seguida del destierro: esto se produce

para un 31,96 por 100 de entre ellos frente sólo a un 8,62 por 100 en los casos de bestialidad.

CUADRO 9

Penas infligidas por crímenes de sodomía y bestialidad

	Sodomía		Bestialidad	
	Número	%	Número	%
Sentencias desconocidas	10	7,57	6	9,37
Absueltos o causas suspendidas[*]	12	9,83	3	5,17
Penitencias espirituales y pecuniarias solo[*]	7	5,74	2	3,45
Reclusión (religiosa)[*]	7	5,74	—	—
Prisión perpetua[*]	1	0,81	—	—
Azotes y destierro	39	31,96	5	8,62
Presidio de Oran[*]	3	2,45	—	—
Galeras por años o a perpetuidad[*]	38	31,14	25	43,10
Muerte[*]	15	12,29	23	41,07
Total casos examinados	132	100	64	100

Nuestra muestra —40 años de actividad de un tribunal importante tratados de forma exhaustiva combinados con el auto de 1593 y una treintena de procedimientos valencianos repartidos a lo largo de más de tres siglos—, nos parece que tiene un valor suficiente como para testimoniar sobre la naturaleza de las penas que resumimos en el cuadro.

Por supuesto, y a pesar del ligero correctivo aportado por la intervención de las causas valencianas en el cuadro, éste informa esencialmente sobre el siglo XVI. Tenemos buenas razones para pensar que aquí, como en otras partes, el rigor inquisitorial disminuyó a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Varios de los condenados valencianos hubieran sido castigados con la muerte un siglo o siglo y medio antes, habida cuenta de los cargos que sobre ellos pesaban: así habría sucedido, ciertamente, a Francisco Martí Moyano, Jesualdo de Felices o Joseph Guisot. Tuvieron la suerte de que sus casos fueran juzgados en 1736, 1748 o 1775.

Pero ¿quiénes eran los condenados a muerte? No parece que el origen social o el *status* influyeran en los jueces a la hora de dar a conocer su sentencia. Ciertamente, ninguno de los cinco nobles con que nos hemos encontrado terminó en la hoguera. Pero ninguno de ellos estaba procesado por bestialidad, crimen considerado como el más execrable; ignoramos la suerte del hijo del duque de Gandía y acabamos de ver que el caso de don Jesualdo de Felices se situaba en 1748, en una época en la que el supremo castigo para tales asuntos se había convertido en algo extremadamente raro. Además, don Luis de Guzmán había sido condenado a la hoguera por el Santo Oficio en 1574. Fue la Suprema quien conmutó su pena por la de galeras a perpetuidad por las razones que sabemos. Otro noble, don Pedro de Zúñiga, fue condenado a cinco años de galeras y el caballero de Siena, Julio Piccolomini, a cuatro de la misma pena. Los nobles no gozaron de ningún trato de favor, más bien al contrario.

Tampoco los religiosos, de los cuales tres (sobre diez, una proporción elevada) fueron entregados al brazo secular para ser quemados: el cura de Maella, mosén Salvador Vidal, «sodomita cualificado», en 1541; el trinitario valenciano fray Michel de Morales, «paciente» en numerosas ocasiones, que agravó su caso con una tentativa de suicidio en 1574; el dominico francés exclaustrado, Bernat de Alaguèdes, también en 1574. Todos eran reincidentes. De hecho, la mayor parte de los otros sodomitas condenados a muerte son hombres que cometieron varias veces el pecado y que buscaban la ocasión: como el toledano Alonso de Ribera (en 1559); el aragonés Pedro de la Sierra; el maestro cocinero Luis de Herrera, procedente de Granada; el «turco» de Tetuán Antonio Navarro; el bearnés de Arzacq Jean de Pechaves; el esclavo valenciano Hassan Danadolia… Todas esas gentes confesaron numerosos actos de sodomía: uno de los condenados de 1579, por ejemplo, confesó nueve. Por el contrario no cono-

cemos ningún caso en que un acto único de sodomía, incluso consumado, haya sido sancionado con la muerte.

Las cosas iban de otra manera en los casos de bestialidad. Varias de las víctimas del Santo Oficio fueron condenadas por un solo acto de bestialidad confesado, en cuanto que haya dado lugar a la emisión de semen viril en la «natura» del animal. Una vez más encontramos confirmado el rigor casi implacable de la represión de los actos bestiales. La Inquisición daba, evidentemente, una gran publicidad a los castigos que infligía, salvo si deseaba conservar el secreto. Los condenados eran azotados públicamente y salían en el auto revestidos con la túnica infamante, con un cirio en la mano. La lectura de las sentencias se hacía en las formas acostumbradas.

Sean cuales sean las prácticas y la opinión de nuestros contemporáneos, hay que admitir que la Inquisición de Aragón no hizo más que amoldarse, en estos casos, a las leyes civiles y religiosas de aquel tiempo. De hecho, las aplicó buscando cuidadosamente el discernimiento, eliminando a los testigos falsos, acordando a los acusados el beneficio de la duda, utilizando la tortura con prudencia (un solo caso de desvanecimiento), salvando la vida de los jóvenes. Como en los casos de brujería, impuso una práctica judicial más serena y menos ciega que la de las justicias civiles. Sin que haya que hacer distinciones cronológicas, es evidente que hubo dos Inquisiciones: la que reprimía los errores dogmáticos y la que juzgaba las costumbres.

Apéndice

Auto de Zaragoza del 1.º de diciembre de 1593 y delitos juzgados en la sala del tribunal desde el 20 de octubre de 1592 hasta el 30 de noviembre de 1593.

139 «causas» de las cuales 29 fueron sobreseídas. De las 110 que quedan, trece se referían al pecado nefando.

— Juan de Burroz, pastor, natural de Béarn, residente en Marruecos, 30 años. Cometió un acto de bestialidad con una yegua. Un testigo. Confesó haber conocido carnalmente a la yegua con emisión de semen en su cuerpo. Volvió a hacerlo un momento después, «engañado del demonio». Condenado a muerte.

— Miguel Bueno, pastor, habitante de Burgasé, más de 25 años. Tres testigos. Cometió la bestialidad con una yegua. Confesó el acto con emisión. Cogido por tres testigos en flagrante delito. Condenado a muerte.

—Vicente Caxo, pastor de San Martín, 16 años. Acto de bestialidad con una yegua. Confiesa, pero sin emisión. Amonestado, doscientos latigazos públicos y destierro.

— Antonio Prat, más de 20 años. (Caso del que se habla varias veces en el texto). Seis años de galeras.

— Juan de Arbica, labrador, habitante de La Perdiguera, 30 años. Un testigo de 14 años con el que cometió dos veces el pecado de sodomía. Confiesa que lo intentó, «engañado por el demonio», pero sin consumarlo. Bajo tortura confiesa haber cometido el pecado con tres o cuatro burras y otro muchacho. Seis años de galeras.

—Juan del Pozo, labrador, habitante de Monzón, 18 años. Tres testigos. Acto bestial con una cerda. Confiesa pero no consumó el acto a causa de que llegaron testigos. Latigazos y cinco años de galeras.

—Juan de Viela, pastor, natural de Béarn, 16 años. Dos testigos. Acto bestial con una burra. Confiesa el acto consumado, ante la amenaza de la tortura. Cien azotes y tres años de galeras.

— Antón Lap, pastor, habitante de Bujaraloz, 38 años. Un testigo le acusa de intento de sodomía sobre su persona, con

emisión de semen que el testigo hubiera recibido si no se hubiera defendido. Cien latigazos y cuatro años de galeras.

—Pedro Sánchez, soldado, habitante de Plasencia, 40 años. Dos testigos menores que le acusan de intento de sodomía por subordinación. Confiesa, pero sin la consumación. Cien latigazos y cinco años de galeras.

— Antonio Nicholas Creixans, maestro de gramática, natural de Solsona, 27 años. (Caso del que se habla en el texto). Destierro perpetuo y privación por diez años de la enseñanza. (No hubo consumación).

— Juan Pérez, molinero, natural de Monreal de Ariza, 30 años. Dos testigos, de los cuales uno es un menor, le acusan de haber intentado con ellos el pecado vergonzoso. Propone a uno de ellos la alternancia agentepaciente. Cien latigazos y cinco años de galeras.

— Pedro Sierra, estañador, francés residente en Caspe, 14 años, pero que parece tener muchos más. Varios testigos, entre ellos una mujer, lo han visto arrimado a la parte trasera de un borriquillo. Confiesa, pero sin consumación. Cien latigazos y tres años de galeras.

— Gerónimo de Carranza, sacerdote, que fue fraile de la orden de San Francisco, natural de Borja, 43 años. Dos testigos, uno de ellos una mujer. Intentó consumar con ellos el pecado vergonzoso. Confiesa. Condenado a tres años de reclusión, al ayuno (pan y agua) los viernes. Privado de decir misa y administrar los sacramentos durante seis años.

CAPÍTULO 11
POR EL ESTADO, CONTRA EL ESTADO

En los capítulos precedentes han aparecido de modo natural numerosos casos que ilustran perfectamente la colaboración estrecha entre la Inquisición y el poder monárquico, que hizo de ella un instrumento esencial propio. Sería un importante error prestar una atención demasiado grande a los conflictos de jurisdicción, ciertamente numerosos, entre la justicia real y el Santo Oficio: se referían tan sólo a casos de personas, sin alcance político. Pero la acción de la Inquisición se ajustaba tan bien a los objetivos de la política real que nos es imposible seguir a Lea cuando afirma que el tribunal no se dedicó a perseguir los objetivos de la Corona. El propio Kamen, que declara adherirse a la posición de Lea, no por ello deja de señalar:

> Pero había un hecho que la convertía en una amenaza para todos los no castellanos y en una tentación para el rey: el que en todos los reinos de España, la mitad de los cuales disfrutaban de fueros o libertades, el único tribunal que gozaba de una autoridad indiscutida era la Inquisición, y debido a esto la Corona se vio obligada a recurrir a ella cuando fallaron todos los otros medios de coerción.[1]

Luego, la obra de García Cárcel ha mostrado hasta qué punto Kamen fue sagaz al escribir esas líneas.

Ya es hora, pues, de reunir algunos de esos ejemplos al menos y presentar otros para extraer de ellos toda su significación. De hecho, durante dos siglos y medio, la Inquisición estuvo, de manera sutil sin duda, al servicio del Estado, aunque evidentemente apuntara en primer lugar al objetivo que le era propio, el de crear un pueblo unificado por la misma creencia, conforme a la ortodoxia católica más exacta. Hasta el Concilio de Trento, esa empresa se llevó a cabo sobre todo de manera negativa por la represión de todas las manifestaciones colectivas o individuales

que olían a ley de Moisés o de Mahoma, o también a ideas de Lutero. A partir del Concilio de Trento, se erigió en valor positivo porque los dogmas y la disciplina estuvieron, en adelante, definidos de modo claro. No es casual que la Inquisición se interesara cada vez más por los cristianos viejos, cuya fe se trató en adelante de confortar y de definir con precisión, y tampoco es casual que la exigencia moral se hiciera más rigurosa y el modelo del matrimonio cristiano se impusiera con mayor fuerza.

Pero el alcance político de semejante empresa —que construyó una nación espiritual e ideológicamente homogénea (o se esforzó en hacerlo) al servicio de la monarquía católica, frente a una Francia dividida por la Reforma, frente a una Inglaterra que se inclinaba hacia la herejía y frente al Sultán, campeón del Islam—, no puede escapársele a nadie, y, por otra parte, los apologistas de la Inquisición no han dejado de exaltar esa tarea unificadora. De manera que es inútil insistir sobre ese punto.

Por el contrario, es indispensable mostrar cómo la Inquisición se convirtió en diversas ocasiones en el arma política absoluta de la monarquía; cómo, en otros casos, el Santo Oficio no vaciló en interrumpir su actividad represiva, aunque estuviera dirigida contra herejes notorios, para ajustarse a las inspiraciones del poder real; cómo también pudo modificar sus sentencias para proporcionar al rey la mano de obra gratuita que necesitaba.

La inquisición, arma absoluta de la monarquía

Juan Antonio Llorente, inquisidor arrepentido, tuvo empeño en mostrar la fuerte oposición que el establecimiento de la Inquisición provocó en todos los reinos de España, donde introducía un procedimiento que rompía con el derecho medieval. Las estrechas relaciones establecidas entre la alta sociedad castellana y las familias de origen israelita habían fortalecido esa oposición pero Juan Antonio Llórente insistió mucho sobre las resistencias del reino de Aragón: «Comenzaron de alterar y alborotar

los que eran nuevamente convertidos de linaje de judíos y sin ellos muchos caballeros y gente principal, publicando que aquel modo de proceder era contra las libertades del reino». El segundo capítulo de este libro dedica mucho espacio a esas resistencias, que se sitúan muy claramente, como acabamos de decir, en el plano político. Ahora bien, la política constante de Fernando el Católico fue la de apoyar a fondo a la Inquisición contra sus súbditos y contra el papa. Llorente lo vio con toda claridad, y los trabajos de Ricardo García Cárcel vienen a confirmar, de manera patente, esta tesis en el caso de Valencia. La Inquisición fue, para el Rey Católico, la mejor arma contra los fueros, es decir, el agente más eficaz del absolutismo. Remitimos, para una ampliación de detalles, a ese capítulo, así como a la reciente edición de *La Inquisición y los españoles* y al libro, ya varias veces citado, de García Cárcel.[2]

Pero la posición mantenida por Fernando el Católico fue seguida, sin interrupción, por todos los soberanos españoles hasta Carlos III. Los adversarios de la Inquisición pudieron abrigar grandes esperanzas en la persona del príncipe Felipe el Hermoso, esposo de Juana la Loca (Felipe I), pero éste murió prematuramente. La muerte del Rey Católico en 1516, el acceso al trono de Carlos de Gante (Carlos I, pronto Carlos V de Alemania) y las Cortes de Valladolid de 1518 fueron la ocasión, como ya se ha indicado, de una manifestación muy firme de oposición al Santo Oficio por parte de los representantes legales del reino, y el canciller Jean Le Sauvage redactó incluso una pragmática sanción que reformaba en profundidad la Inquisición y especialmente su procedimiento, aboliendo el secreto y la inhabilitación, de manera, que los descendientes de los condenados no fueran marcados por la infamia. El texto de esta pragmática obtuvo la adhesión de las universidades, colegios mayores y de los expertos consultados. La muerte de Jean Le Sauvage, la influencia de Adriano de Utrecht, preceptor de Carlos y nombrado ya

inquisidor general, llevaron al joven rey a suspender la publicación de la pragmática a pesar de la presión de las Cortes de Zaragoza en 1519. Llegaron las Comunidades. El rey había descubierta ya la utilidad de la institución para sus fines políticos.

Felipe II y sus sucesores no dejaron de reforzar el Santo Oficio, cuya eficacia conocían. Después de la extinción de la dinastía de los Habsburgo, Felipe V, recién llegado de Francia, rehusó ciertamente una primera vez asistir a un auto de fe, pero afirmó al mismo tiempo que estaba «convencido de que la Inquisición era un auxiliar demasiado necesario para la supremacía real como para no ser favorecida por la Corona». No hay duda de que las Luces en adelante jugarán su papel de oposición a la institución y de ello se hablará en estas páginas, pero la vinculación del tribunal con una concepción absolutista se mantuvo hasta el final, y Valentina Fernández Vargas ha señalado:

> La vuelta de Fernando VII al trono de España supone el restablecimiento de la Inquisición, incorporada definitivamente al juego de sus intereses políticos, de forma tal que sus supresiones y restablecimientos estarán directamente unidos a los períodos constitucionales o absolutistas.

Hasta aquí hemos hablado en términos generales. Todavía es preciso que mostremos cómo, más allá de 1520, la Inquisición pudo en efecto servir concretamente al absolutismo real y de modo más amplio a los intereses de la monarquía.

La primera intervención importante del Santo Oficio tal vez se produjo en 1527 con ocasión de la epidemia de hechicería que se desencadenó en Navarra. Los inquisidores recorrieron el país y parece que se dedicaron esencialmente a los hechiceros que se identificaban con el partido navarro, hostil a la unión del reino con Castilla y Aragón que era reciente, puesto que se había consumado en 1512. Este caso merece con seguridad más amplias investigaciones.

Consideremos ahora el caso de los años 70 del siglo XVI. El análisis de las curvas de relaciones de causas preparadas por Contreras y Henningsen muestra que la represión antimorisca se acrecentó considerablemente en las jurisdicciones de Zaragoza y Valencia, y Dominique Peyre hizo la misma comprobación para el reino de Granada, que no había quedado libre de moriscos, contrariamente a lo que pudiera imaginarse. ¿Por qué ese aumento de la represión? Porque vivimos en los tiempos de la política mediterránea de Felipe II dirigida contra los turcos y los berberiscos, los años de Lepanto y de después de Lepanto. Existe una acción concertada entre esa política y la acción del Santo Oficio que acosa a los moriscos para evitar todo peligro de colusión con los musulmanes del exterior. Sabemos que el temor del desembarco turco ha pesado durante mucho tiempo sobre la España moderna y que las expediciones de los berberiscos no eran una amenaza imaginaria.

El fenómeno se repite exactamente en los años 1609-1614 en el momento de la expulsión. No todos los moriscos habían sido fácilmente enviados al otro lado del Mediterráneo, y la Inquisición emprendió una gran caza a los moriscos. Hemos estudiado especialmente las relaciones de causas de Zaragoza y de Sevilla durante esos años. En Zaragoza, muchos de los moriscos procesados confiesan llanamente su esperanza de revancha, una especie de mesianismo musulmán mediante el cual esperan el restablecimiento del Islam en la Península y la reducción a la esclavitud de sus perseguidores cristianos. Y la Inquisición castiga por igual el delito político de rebelión o de disidencia, la posesión clandestina de armas o de caballos comprados a los contrabandistas franceses, que el delito religioso de apostasía. Recordemos que en Zaragoza el porcentaje de causas de mahometanismo en las curvas Contreras-Henningsen es del 56,5 por 100 en el período 1560-1614. Más de la mitad del total. Pero ese porcentaje fue ampliamente rebasado en los años 1609-1614.

En Sevilla la situación era diferente porque los moriscos eran naturalmente poco numerosos. Pero la Inquisición procesó y juzgó a numerosos moriscos que venían clandestinamente de África del norte y que eran generalmente clasificados como renegados: 16 en 1610, 17 en 1611, 26 en 1612. Estos últimos, que se habían presentado voluntariamente al volver de Berbería, fueron, por otra parte, absueltos *ad cautelam*, lo que parece indicar que se trataba de moriscos convertidos realmente en cristianos y que no habían podido decidirse a vivir en el norte de África.

Examinemos ahora el episodio más conocido de la acción política de la Inquisición: el caso de Antonio Pérez. Este caso ha sido relatado cien veces antes de que Gregorio Marañón le dedicara, en 1947, una gran obra donde hace la recapitulación del mismo y de la cual Henry Kamen ha hecho un resumen conciso y claro en su libro sobre la Inquisición. No vamos nosotros a volver a contar el caso, pero es indispensable recordar sus episodios principales para llevar a buen término nuestra demostración.

Antonio Pérez, protegido del príncipe de Éboli, Ruy Gómez, se había convertido en secretario de Estado en 1571 y, después de la muerte de su protector, en el consejero preferido de Felipe II, que no daba ningún paso importante sin recibir su consejo, hasta el punto de que alcanzó una situación preeminente en la monarquía y se hizo con una importante fortuna, convirtiéndose en amante de la princesa de Éboli una vez que ésta enviudó. Embriagado por su éxito, Antonio Pérez se dedicó a intrigar y se esforzó particularmente por arruinar, ante Felipe II, el crédito de su brillante hermanastro, don Juan de Austria, el vencedor de Lepanto, que se encontraba entonces en Flandes, y del secretario de éste, Juan de Escobedo. Hasta el punto de que don Juan terminó por inquietarse y envió a Escobedo a España para que se hiciera una idea de la situación y restableciera la verdad. Antonio Pérez persuadió entonces al rey que Escobedo era el

responsable de las desdichadas iniciativas (en su opinión) de don Juan en Flandes y terminó por convencerle que había que hacerle desaparecer. Felipe II dio carta blanca a Antonio Pérez, que hizo ejecutar a Escobedo por unos asesinos a sueldo el 31 de marzo de 1578. Para la opinión, el crimen llevaba una firma, y la familia de la víctima, apoyada por el segundo secretario de Estado, Mateo Vázquez, pidió justicia. Ahora bien, en el mismo momento, don Juan moría en Flandes y sus papeles de Estado fueron mandados a Madrid. Al compulsarlos, Felipe II se dio cuenta de que don Juan y Escobedo le habían sido perfectamente leales y que Pérez le había engañado. Desde entonces, la situación de Antonio Pérez se agravó, Mateo Vázquez intensificó su acción y el 28 de julio de 1579, Antonio Pérez y la princesa de Éboli fueron detenidos.

El proceso se prolongó durante varios años en razón de las precauciones que había que tener con respecto a Pérez, detentador de secretos de Estado. Vamos a dar de lado los detalles que no interesan a nuestro propósito. Lo importante es que Antonio Pérez consiguió evadirse en abril de 1590 y se refugió en Aragón.

Las instituciones políticas de España eran tales, que en Aragón Pérez se encontraba bajo la protección de los fueros. En Madrid había sido procesado en nombre del rey de Castilla. En Aragón dependía del justicia mayor de Aragón, magistrado muy independiente con respecto a Felipe II, en cuya prisión disfrutaba de una gran libertad, hasta el punto de poder iniciar una campaña de opinión destinada a persuadir a los aragoneses de que era una víctima de la razón de Estado.

La única solución para Felipe II era recurrir a la Inquisición, verdadera arma absoluta porque el Consejo de la Suprema era el único que tenía jurisdicción sobre todos los reinos de España. Gabriel Quiroga, inquisidor general, amigo desde hacía mucho

tiempo de Pérez, que le había demostrado su amistad después incluso de su detención, se vio, pues, obligado a montar una acusación de herejía contra Pérez, y fue el confesor del rey, el padre Chaves, quien proporcionó los elementos necesarios de la acusación descubriendo en ciertas palabras de Pérez blasfemias heréticas. Y fue por ese motivo por el que los inquisidores de Zaragoza hicieron trasladar a Antonio Pérez desde la prisión del justicia mayor a la del Santo Oficio, el 24 de mayo de, 1591.

Era el ejemplo más característico de intervención política por razón de Estado y nadie podía llamarse a engaño. Los aragoneses no se engañaron, desde luego, y consideraron la intervención de la Inquisición en ese caso como un atentado directo contra sus fueros. Al grito de «¡libertad!» estalló el motín popular de mayo de 1591, que arrancó a Pérez de la prisión del Santo Oficio para llevarlo a la del justicia mayor, y se desencadenó de nuevo en septiembre cuando la Inquisición intentó recuperar el prisionero. El virrey de Aragón murió de las heridas recibidas durante el primer motín, y Felipe II, para castigar ese desafío a su autoridad, envió el ejército castellano a Zaragoza, donde los rebeldes fueron aplastados, al tiempo que el justicia mayor era condenado a muerte y ejecutado después de un proceso sumario. Por entonces, Pérez había huido al Béarn y luego a Francia y a Inglaterra, donde fue uno de los creadores de la famosa «leyenda negra».

Los historiadores, y entre ellos Kamen, circunscriben a este episodio la acción de la Inquisición en el caso de Antonio Pérez. No prestan ninguna atención al papel que el Santo Oficio desempeñó en la represión política contra los que habían participado en los motines, represión que se prolongó durante varios años. Hemos tenido la curiosidad de leer las relaciones de causas de Zaragoza en los años de 1590 y el resultado es ilustrativo: el 1.º de diciembre de 1593 todavía, es decir, dos años después de los acontecimientos, dieciséis personas fueron condenadas por el

tribunal de Zaragoza por «los pasados motines» a consecuencia del caso Antonio Pérez.[3]

Por otra parte, el *British Museum* conserva una correspondencia muy abundante entre el Consejo de la Inquisición o el inquisidor general y el tribunal de Zaragoza sobre el caso Antonio Pérez, correspondencia que se extiende a lo largo de los años 1592 y 1593 y que se refiere a la acción del justicia mayor de Aragón, Martín Lanuza, y de los notables aragoneses que apoyaron la causa de Antonio Pérez, especialmente el profesor de gramática de Zaragoza Juan Basante, algunos nobles aragoneses como don Pedro Bolea, don Cristóbal Frontín, don Juan Agustín y también Rodrigo de Mer, Manuel Donlop, etc. Esta correspondencia señala que, hasta el auto de diciembre de 1593, la Inquisición de Zaragoza dedicó una buena parte de su energía a procesar a personas comprometidas en un asunto cuyo carácter exclusivamente político era evidente.[4] También habría que señalar que los diversos tribunales del Santo Oficio recibieron la misión de buscar y confiscar la obra titulada *Aventuras de Antonio Pérez*.

Henry Kamen señala por otra parte algunos casos de intervención política del Santo Oficio: «Cuando la sublevación de Cataluña en 1640, fue el mismo inquisidor general el que sugirió que su tribunal comenzara a proceder contra los rebeldes».[5] En la misma época los tribunales de Llerena y de Valladolid se interesaban preferentemente por los conversos portugueses comprometidos en el movimiento nacional portugués. Y durante la Guerra de Sucesión de España, de 1702 a 1714, la Inquisición persiguió a los que no seguían a Felipe V, ordenando incluso, en el edicto de 1706, que los penitentes denunciaran a los curas que les hubieran dicho en el confesionario que Felipe V no era el soberano legítimo. En 1747, cuando surgieron dificultades con Roma por la publicación del índice inquisitorial porque condenaba varias obras juzgadas ortodoxas por ésta, el inquisi-

dor general recordó que la Inquisición española actuaba «desde su creación … sin ninguna dependencia de la Inquisición romana», y que su derecho a censurar las obras que quisiera formaba parte de las «reglamentaciones concedidas al rey e incorporadas a las leyes del reino».[6]

Desde principios del siglo XVII la acción política de la Inquisición aparecía como algo tan natural a los españoles que la ciudad de Medina del Campo, principal centro de las ferias de Castilla, propuso en 1606 confiar al Santo Oficio la represión de las exportaciones clandestinas de moneda y de los casos de falsificación de ésta; que Sancho de Moneada, uno de los grandes teóricos de la economía, propuso incluso, en 1619, que la Inquisición tuviera jurisdicción sobre el contrabando de mercancías porque consideraba que ese contrabando era un asunto del Estado.

Veamos ahora qué ocurrió con 1789. La Inquisición está en plena decadencia y desde hace más de medio siglo ya no mantiene con el Estado monárquico las mismas relaciones de confianza. Volveremos sobre ello. Pero la Revolución francesa estalla, amenaza el orden político español. La monarquía de Carlos IV, aterrada, redescubre los méritos de la Inquisición. El edicto inquisitorial de 1789 acumula las obras prohibidas: el *Tratado sobre la tolerancia*, de Voltaire, la *Teoría de las leyes criminales*, de Brissot de Warville, *De la importancia de las opiniones religiosas*, de Neeker, *El proceso de los tres reyes Luis XIV de Francia, Carlos III de España y Jorge III de Hannover*, y sobre todo numerosas obras sobre los Estados Generales de 1789.

La ordenanza real de 1792 dispuso que en todas las ciudades donde estuviera instalada una administración aduanera serían nombrados dos controladores de libros, el uno funcionario real y el otro comisario de la Inquisición, y hasta la paz de Basilea, en 1795, la Inquisición volvió a tener un papel político. Pero en

adelante esto era ya algo que rebasaba los medios de que disponía.

Para hacer un balance definitivo de los servicios prestados por la Inquisición al Estado no hay que limitarse a los grandes asuntos sino observar la relación entre la actividad del Santo Oficio y la coyuntura política.

LA INQUISICIÓN ATENTA A LA COYUNTURA

Estamos en 1572, después de Lepanto. La monarquía juzga necesario desarrollar su flota de galeras y renovar su mano de obra: decide transformar a los presos de todas las prisiones del reino en galeotes. El Santo Oficio sigue la corriente: la Suprema, durante varios años, conmuta sistemáticamente en pena de galeras a perpetuidad las condenas a muerte dictadas por los tribunales de provincias por causa de herejía, de sodomía o de bestialidad, mientras que los polígamos válidos son condenados regularmente a galeras por un tiempo. Los navíos del rey tendrán remeros.

En 1604 se firma la paz con Inglaterra después de un largo conflicto y se apunta una alianza. Una carta acordada de la Suprema recomienda a los tribunales actuar con consideración respecto a los súbditos ingleses procesados por herejía. Hemos comprobado en el caso de Sevilla la atención prestada a esta recomendación: los casos concernientes a los ingleses fueron regularmente sobreseídos, a menos que se dictara la absolución. He aquí, por ejemplo, a Tetos Cuit, marinero de 36 años cuyo barco estaba anclado en Sanlúcar, originario de Rochester, detenido por el Santo Oficio en 1605 por denuncia de testigos que le acusan de haber afirmado en lengua española que creía únicamente en Dios y que despreciaba a las imágenes, sobre las que escupía, de las que se burlaba sin que en ello hubiera el menor pecado. Durante las audiencias, se declara cristiano bautizado, practicante, pero reconoce que no se ha confesado nunca «si-

guiendo las órdenes de la reina». Admite que existen en Inglaterra sectas luteranas y calvinistas y que ha escuchado sermones pronunciados por hombres casados. Sanción: absolución *ad cautelam*. Excepcionalmente, Jerónimo Ylard (?), originario de Exeter, será condenado a la abjuración *de levi* y a dos años de formación religiosa en la capilla de Sanlúcar porque había hecho intentos de proselitismo y desarrollado su argumentación sobre la relación directa con Dios, la inutilidad de los confesores, los errores de España que divinizaba al papa de Roma, etc. Sería fácil oponer esa indulgencia al rigor con que eran castigados los franceses que profesaban las mismas tesis. La misma tolerancia, explícitamente recomendada por las cartas acordadas, iba a hacerse extensiva a los holandeses a partir de la tregua de doce años en 1609, a desaparecer a partir de la reanudación de las hostilidades en 1621 y a ser restablecida al volver la paz. ¿Hay que seguir insistiendo?

En 1605 la monarquía de Felipe III en dificultades financieras obtiene del papa en enero un breve que concede a los judeoconversos de origen portugués un perdón general mediante la entrega a la corona de 1.800.000 ducados. Convertido en casi todopoderoso al acceder al trono Felipe IV, el conde-duque de Olivares se apoya financieramente en los conversos portugueses. Esto significa para ellos, salvo prácticas judaizantes demasiado evidentes o provocaciones, un respiro de una treintena de años. El examen de las relaciones de causas de los tribunales de Sevilla y de Valladolid, en cuya jurisdicción los conversos de origen portugués eran numerosos, confirma claramente esa remisión. Incluso con motivo del caso del entierro del doctor Enriquez, en Alba de Tormes, los acusados más comprometidos se vieron finalmente librados de la pena capital.[7]

Pero tan pronto cambia la coyuntura, tan pronto Olivares se debilita y es apartado del poder, tan pronto la monarquía menesterosa es incapaz de resistir a la tentación que constituyen las

enormes fortunas de los marranos portugueses, la represión se abate sobre ellos, culminando en los años 1650-1680. Existen registros de bienes confiscados, como el del tribunal de Sevilla, que todavía no han sido objeto de exámenes exhaustivos y que permitirán medir este gigantesco expolio.

Es cierto, por otra parte, que la Inquisición desempeñó, aunque sólo fuera de un modo relativo, el papel de una policía política. Garantizó el control de los extranjeros, quizá porque eran por definición sospechosos de herejía; esto vale sobre todo para los tribunales fronterizos, como los de Logroño, Zaragoza, Sevilla y quizá también Barcelona. Se ha señalado ya que el porcentaje de extranjeros entre las personas procesadas era particularmente elevado en los tribunales de Logroño y de Sevilla. Este papel de control de los extranjeros lo tuvieron también los tribunales americanos de Lima, México y Cartagena. Por otra parte tenemos ejemplos de peticiones de información y referencias hechas por el rey al Santo Oficio: así la carta del 1.º de enero de 1586 de Felipe II a los inquisidores de Zaragoza, Barcelona y Valencia que solicita informaciones secretas sobre personas susceptibles de ocupar puestos de letrados.[8] Como se trata de fundones a ejercer en el reino de Aragón, es significativo que el rey se dirija a los miembros de una institución común a los diversos reinos, situada directamente bajo su autoridad.

En el curso del siglo XVIII, sin embargo, la situación evolucionó. A partir del reinado de Felipe V, la Inquisición no parece responder tan perfectamente a las necesidades de la monarquía, como lo muestra el caso Macanaz. El conflicto iba a estallar un poco más tarde entre una nueva generación de hombres del rey y un Santo Oficio cuya justificación ya no caía por su propio peso.

Las Luces contra la Inquisición

Como lo demuestra todavía a mediados del siglo XVIII el caso del índice de 1747, la Inquisición seguía considerándose comprometida al servicio de la monarquía y, en varias ocasiones desde principios del siglo XVI, había asumido posiciones netamente regalistas. Nada de extraordinario hay en ello, puesto que los inquisidores eran en ocasiones hombres que hacían carrera en el aparato del Estado, cuyos intereses y destino podían aparecer vinculados a éste.

Pero a mediados del siglo XVIII una nueva generación de letrados, profundamente imbuidos de los principios regalistas, llegó al poder. En esta época la carrera eclesiástica tendía a diferenciarse de la carrera civil antes y más claramente, mientras que un siglo atrás todavía, como acaba de demostrar Jean-Marc Pelorson, muchos jóvenes vacilaban hasta el último momento entre la Iglesia y el Estado laico. Mientras que en el siglo XVII todavía la mayoría de los letrados eran clérigos, se produjo una laicización de las letras y de las carreras administrativas y políticas. La introducción en España, a partir del acceso al poder de Felipe V, del modelo administrativo francés contribuyó a esta evolución porque en Francia los eclesiásticos nunca habían tenido un papel semejante en los asuntos públicos. Los hombres que iban a ocupar el primer puesto en la escena política (Patiño, Carrasco, La Ensenada, Aranda, Campomanes, etc.) ya no tenían vínculos estrechos con la Iglesia. El análisis de la biblioteca de Olavide por Marcelin Defourneaux ha mostrado cuáles eran los nuevos maestros intelectuales: Bayle, Locke, Pope, Montesquieu, Voltaire, el marqués de Argenson, Diderot y más tarde Rousseau.[9] Ahora bien, para los nuevos ministros que soñaban con una España ilustrada, plenamente en armonía con la Europa moderna, la Inquisición se convirtió en una institución a la vez inútil y dañina.

Inútil porque las razones de la existencia del Santo Oficio parecían haber desaparecido: la Inquisición española había sido

creada para combatir a los criptojudaizantes. Ahora bien, éstos prácticamente habían desaparecido de la Península, y después de la última oleada de procesos, de 1721 a 1727, los inquisidores se ocupaban sólo de casos aislados cada vez más raros. La Inquisición se había convertido en un instrumento de combate contra los musulmanes mal convertidos, pero desde los años 1609-1614 también éstos desaparecieron. Surgieron nuevas herejías, las diversas manifestaciones del protestantismo, el quietismo. Aliada a los jesuitas, la Inquisición incluso combatió duramente a los jansenistas, y el índice de 1747 constituye una vicisitud de ese combate. Pero a mediados del siglo XVIII ningún veneno herético parece amenazar la unidad religiosa de España.

Sin duda el Santo Oficio se había dedicado desde 1560 a imponer en España el modelo moral del Concilio de Trento. Pero en parte lo consiguió, y en adelante las jurisdicciones eclesiásticas ordinarias bastaron de sobras para la tarea. Ciertamente, quedaba por garantizar el control de los impresos. Pero muchos de los que querían modernizar España (incluidos algunos eclesiásticos) no deseaban que ese filtro fuera severo.

Peor aún, la Inquisición les parecía una tara. Desde la difusión de la leyenda negra en Europa (de lo cual fue en gran parte responsable Antonio Pérez), la Inquisición, escribe Marcelin Defourneaux, es «de entre las instituciones españolas … la que, a ojos de la opinión ilustrada, constituye el símbolo más perfecto del "fanatismo" ibérico». Poco importa que esa opinión sea discutible. Muchos la comparten. La literatura de las Luces es en este aspecto ilustrativa, tanto si se trata del artículo dedicado al conde de Aranda en el *Diccionario filosófico*, de Voltaire, o de los artículos de la *Enciclopedia*, como si se trata del *Nuevo viaje por España* del caballero de Bourgoing, bien predispuesto hacia España pero que califica a la Inquisición de «monstruo».

Es muy posible que numerosos ministros de la España ilustrada desearan suprimir la Inquisición. El conde de Aranda al menos se jactó de ello e hizo recaer sobre unos imprudentes artículos de Voltaire la responsabilidad de su fracaso. La obra de Campomanes demuestra su hostilidad profunda con respecto al tribunal, y los sentimientos de Jovellanos no eran diferentes.

El caso Macanaz había indicado a principios del siglo XVIII que los ataques contra el Santo Oficio podían venir de muy arriba. Macanaz, un legista ferviente entregado al reforzamiento de la monarquía y de sus poderes políticos, redactó en 1713 por encargo de Felipe V un documento extremadamente firme donde negaba a Roma todo derecho judicial sobre la Iglesia española y sobre el Santo Oficio. Al tiempo que se manifestaba partidario de la Inquisición, Macanaz declaraba: «La Inquisición española no tiene más amos que Dios y el rey». Macanaz reaccionaba contra la independencia que el tribunal había adquirido bajo el reinado del desdichado Carlos II y que lo convertía en un Estado dentro del Estado.

Las intrigas personales y diplomáticas que desembocan en el triunfo del partido italiano (al cual estaba entonces afiliado el cardenal Guidica, inquisidor general) y en la desaparición de Macanaz tienen poca importancia para nuestro tema. En cualquier caso, en 1747, con motivo del asunto del índice, los inquisidores ya no tenían la misma actitud y volvieron al regalismo. Ahora bien, si el rey y sus ministros quieren disminuir los poderes de Santo Oficio, esta posición puede llegar a convertirse en peligrosa.

Esto es lo que ocurre con el acceso al trono de Carlos III, anteriormente rey de Nápoles, donde, con su ministro preferido Tanucci, había limitado la jurisdicción inquisitorial. Es significativo que el conflicto entre el rey «ilustrado» y la Inquisición se produjera a propósito de un libro, a partir de entonces presa

principal de la Inquisición. La *Exposición de la doctrina cristiana*, del padre Mesenguy, autorizada en Nápoles por Carlos III después de una expurgación de sus proposiciones jansenistas, de nuevo había sido condenada en Roma mediante el breve del 14 de junio de 1761. El inquisidor general, Manuel Quintano Bonifaz, ordenó, sin haber avisado previamente a Carlos III, la publicación del breve pontificio transmitido por el nuncio apostólico.

Carlos III reaccionó enérgicamente y pidió al inquisidor general la suspensión del breve. Éste rehusó, manifestando que la Inquisición española, a pesar de la independencia de sus censuras, hacía suyas las condenas que emanaban directamente de la autoridad pontificia. Carlos III impuso entonces su voluntad, exilió al inquisidor general a unas leguas de Madrid hasta que hiciera acto de sumisión, y luego, con el acuerdo del Consejo de Castilla, publicó la cédula del 18 de enero de 1762 que «subordinaba a la autoridad previa del soberano la publicación de bulas y breves pontificios»; y en cuanto a las condenas de libros pronunciadas por Roma, no podían ser efectivas en España

> más que después de que la obra incriminada hubiera sido examinada por la Inquisición española, la cual pronunciaría la prohibición, si correspondiera, bajo su propia autoridad, y sin insertar el texto de la bula pontificia. Pero la Inquisición, por su parte, no podría publicar sus propios edictos e índices más que después de haber solicitado y obtenido el permiso del monarca.[10]

La tutela de la monarquía sobre una Inquisición que creía poder erigirse en poder independiente fue, pues, solemnemente reafirmada. Es cierto que la cédula de enero de 1762 fue suspendida en 1763 por la intervención del confesor del rey, padre Eleta. Pero sus principios regalistas continuaron siendo los del gobierno de Carlos III, e incluso fueron ampliados por la cédula de 1768, que definía con precisión las modalidades de la censura inquisitorial. Los considerandos de los procuradores del Consejo de Castilla (entre ellos Campomanes) señalaban abiertamente

los abusos del poder de que era responsable la Inquisición en el pasado y afirmaban la necesidad de que volviera ser lo que había sido, *una emanación de la autoridad monárquica*. El informe precisaba incluso que Su Majestad disponía del derecho a «esclarecerla y dirigirla, a reformar sus abusos, a limitarla e incluso a suprimirla si la necesidad y la utilidad lo exigían…».

La amenaza era explícita. Explica en gran medida la reacción defensiva del Santo Oficio que fue el proceso de Olavide, el último gran proceso de la Inquisición del que brevemente dimos cuenta en el capítulo 2, pero cuya historia ha sido reconstruida con talento por Marcelin Defourneaux. Olavide fue un blanco ideal. Como no estaba en la cumbre de la jerarquía política, su proceso no alcanzó directamente al rey. Además, Olavide había cometido diversas imprudencias, alardeando demasiado abiertamente de sus amistades filosóficas, sus libros, sus relaciones, su peregrinaje junto al patriarca de Ferney. Las denuncias del capuchino alemán fray Romualdo contra Olavide fueron la ocasión que la Inquisición aprovechó. Pues si Carlos III era un soberano reformador, era también un hombre muy religioso, sumamente escrupuloso y fácil de inquietar. Tal vez lo más sorprendente es que el proceso se produjera cuando el inquisidor general era Felipe Beltrán, prelado tolerante y moderado, de inspiración jansenista, cuyo nombramiento había sido saludado por la opinión ilustrada. Pero la mayoría del Consejo de la Suprema parece haber seguido en este caso la opinión del confesor del rey, padre Eleta, que era miembro influyente del Consejo.

El último clarinazo no debe confundir. El espíritu de las Luces y la laicización de la administración real, la inutilidad ya evidente de una institución cuya actividad había descendido en proporciones considerables durante el siglo XVIII, tal como hemos mostrado, hicieron de la Inquisición un condenado a muerte con la sentencia en suspenso. El Estado y la sociedad españolas ya no tenían necesidad del Santo Oficio. Las supresio-

nes de 1812, 1834 y 1843 no fueron más que la sanción legislativa de la realidad.

Conclusión
EL REINO DEL CONFORMISMO

Si la Inquisición española hubiera sido un tribunal como los otros no dudaría en concluir, sin temor de contradicciones y con desprecio de los tópicos, que fue superior a ellos. Sin duda alguna, fue más eficaz: la casi completa ocupación del territorio, la red de colaboradores y de informadores, garantizaron, durante dos siglos por lo menos, un control social sin fallas, reforzado además por el prestigio de la institución y el terror sagrado que inspiraba, puesto que el prestigio y el terror suscitaban frecuentemente las confesiones espontáneas y la delación, protegidas aquí como en otras partes por el secreto de los testimonios. Y, en el siglo XVI, el sistema de visitas, cuya importancia hemos destacado, produjo una justicia rápida, despojada de todo formalismo, a la vez paternalista y temible, una especie de justicia en la calle a la cual el pueblo llano cristiano viejo parece haber prestado una diligente adhesión, fuera cual fuera el ambiguo carácter de esa adhesión.

Más eficaz, no hay duda. Pero también más exacta, más escrupulosa a pesar de las debilidades de un cierto número de jueces que fueron soberbios, codiciosos o lascivos. Una justicia que practicó un examen muy atento de los testimonios, que efectuó reconstrucciones minuciosas, que aceptó sin escatimar las recusaciones hechas por los acusados de los testigos sospechosos (y a veces por los motivos más nimios), una justicia que torturó muy poco y que respetó las normas legales, contrariamente a ciertas justicias civiles, y que, después de un cuarto de siglo de rigor atroz, no condenó casi a la pena capital y distribuyó con prudencia el castigo terrible de las galeras. Una justicia preocupada por educar, por explicar al acusado por qué ha errado, que re-

prende y que aconseja, cuyas condenas definitivas no afectan más que a los reincidentes.

Una justicia difícil de engañar, cuya sutileza dialéctica salva las vidas de los acusados aunque desvalorice su discurso: la actitud de la Inquisición con respecto a las mujeres, las beatas y las brujas es, en este aspecto, reveladora. Por último, hacia los homosexuales, la Inquisición va muy lejos en el análisis del delito, lo descompone en una multitud de casos que las leyes civiles no habían previsto y reserva su rigor para los «irrecuperables».

Sin embargo, este libro, muy lejos de ser una rehabilitación de la Inquisición, hace a la institución el más grave de los procesos, le acusa del pecado contra el espíritu, el mismo que persigue el Santo Oficio. Porque la Inquisición no puede ser considerada un tribunal como los demás.

La Inquisición no estaba encargada, como las justicias civiles, de proteger a las personas y a los bienes de las múltiples agresiones que pudieran sufrir. Fue creada para prohibir una creencia y un culto; a lo largo del tiempo, persiguió otras creencias y otros cultos. Encarceló, despojó, arruinó, deshonró a millares de hombres y mujeres porque sus creencias y sus ritos no se conformaban al modelo único que reconocía la sociedad cristiana de Occidente y del cual el Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI, dio una definición completa y precisa. Por extensión, la Inquisición persiguió y castigó los comportamientos que parecían poner en entredicho, directa o indirectamente, los dogmas y la disciplina de la Iglesia romana, ya se tratara de palabras, gestos o comportamientos sexuales que conculcaban las reglas del celibato eclesiástico o del matrimonio cristiano.

Por supuesto, la Inquisición española no nació de padre desconocido. Era el exponente de una sociedad. Los dogmas y la moral que defendía eran reivindicados por otros países del Occidente cristiano donde no hubo Inquisición, aunque también es

cierto que esos países conocieron persecuciones religiosas violentas, la muerte por creencia religiosa heterodoxa, la muerte por delito de brujería o de homosexualidad.

No fue un azar lo que hizo que la Inquisición española condenara a la hoguera a unos cuantos millares de judaizantes y unos cuantos centenares de musulmanes. Las otras categorías de víctimas pagaron un tributo mucho más pequeño a la muerte legal, aunque los condenados a muerte por pecados «nefandos» de sodomía o de bestialidad por los tres tribunales de Aragón (Barcelona, Zaragoza, Valencia) hayan podido rebasar el centenar, y quizá también los condenados por hechicería, a causa de las severidades de comienzos del siglo XVI. Pero de esto no tenemos una certeza completa.

Así, la Inquisición fue, en principio, la expresión de la hostilidad del pueblo cristiano viejo contra judaizantes y musulmanes, a los que envidiaban por sus riquezas y por sus talentos. No es una coincidencia que los «familiares» de la primera generación fueran reclutados entre la gente de las ciudades donde la animosidad antisemita era más fuerte. Los Reyes Católicos utilizaron esta hostilidad como un arma política. Se comprende en el caso de Fernando de Aragón, deseoso de limitar los fueros. Es más difícil de entender en el caso de Isabel porque los conversos estaban muy bien situados en las élites del reino de Castilla. Pero Isabel estaba bajo la influencia de los frailes, de cuya solidaridad profunda con los cristianos viejos no cabe duda.

Una vez creada, constituida y organizada la Inquisición, una vez los conversos españoles eliminados o asimilados y una vez los moriscos puestos bajo vigilancia, este tribunal se apoderó del pueblo cristiano viejo para moldearlo según los ideales definidos y las reglas establecidas por el Concilio de Trento; esto es lo que demuestran las muy recientes investigaciones de Jean-Pierre Dedieu. Comenzó la caza a los libros, a los clérigos audaces, a los

estudiantes vagabundos que la Europa del Renacimiento había producido en abundancia. Al mismo tiempo puso a disposición del Estado monárquico un pueblo homogéneo, de creencias y reflejos conformados, en disposición de ser movilizado contra el hereje, fácil de confundir con el extranjero. Desempeñó, cuando fue necesario, el papel de una hábil policía política capaz de seguir e interpretar los rumores, de encontrar a los espías.

Sin embargo, la Inquisición no pudo asegurar la unidad espiritual de España, lo que hoy es evidente. En cambio, por su presencia y su tenacidad, por el miedo que inspiraba, hizo de España por mucho tiempo el reino del conformismo. Quiero decir del conformismo político, del conformismo intelectual. Al eliminar a los judaizantes, al acosar a los conversos, la Inquisición sofocó a una burguesía española creadora de ideas y de riquezas, de la cual los judíos eran el germen, como médicos, financieros u hombres de ciencia. Ricardo García Cárcel lo ha demostrado recientemente en el caso de Valencia. Secó las fuentes vivas de la investigación y de la especulación teórica, por lo que la teología sufrió tanto como otras actividades del espíritu hasta el punto de que España, ardiente hogar de los teólogos en el siglo XVI, no los produjo apenas en el XVII. Creó una desconfianza ante el libro cuyos nefastos efectos comprobaron los hombres de las Luces en el siglo XVIII y que ha durado hasta una época muy próxima a nosotros. Sustituyó la reflexión, la meditación religiosa, por la afirmación.

Los defensores de los Inquisidores creen poder replicar. Si la Inquisición hubiera ejercido esa función, si hubiera ahogado la vida espiritual, ¿cómo explicar el Siglo de Oro español? Porque es muy cierto que el apogeo de la literatura, del teatro, de la pintura y de la escultura españolas coinciden con el apogeo de la Inquisición. Mateo Alemán, Cervantes, Lope de Vega, Quevedo, Góngora, Calderón de la Barca, Tirso de Molina, Alonso Berruguete, Miguel Montañés, El Greco, Velázquez, Zurbarán y

algunos otros son contemporáneos de la gran época del tribunal, y si no de Torquemada, sí de Fernando de Valdés o de Antonio Zapata Mendoza.

Esto es indiscutible. Pero vale la pena detenerse un momento en la naturaleza de las creaciones del Siglo de Oro español. Más allá de los años 1560-1580, es decir, a partir del momento en que la Inquisición dedica una vigilante atención a los cristianos viejos, estas creaciones son de naturaleza estética: se centran en la belleza formal de la escritura, como en el caso de Góngora, o en la belleza plástica. Exaltan a menudo los ideales de la Contrarreforma, incluso cuando son obra de autores de origen converso. Las obras más profundas, las de Cervantes o de Calderón, aunque expresen un «sentimiento trágico de la vida», no discuten, al menos explícitamente, el orden del mundo. Por el contrario, España, tan notablemente situada en la Edad Media gracias a sus contactos con el Oriente musulmán, depositario del pensamiento antiguo y creador también él mismo, estuvo ausente o casi del gran movimiento científico y filosófico del siglo XVII, en el que se renovaron las estructuras del pensamiento, al igual que iba a estar casi ausente de las «aplicaciones» del siglo XVIII. Pensar se había convertido en peligroso, y millares de españoles lo aprendieron a sus expensas.

El pecado contra el espíritu no se limitó a ese sofocamiento de la reflexión creadora. Fue también de naturaleza religiosa. La Iglesia católica del Renacimiento y luego el Concilio de Trento afirmaron en contra de Lutero el libre albedrío del hombre, la mayor libertad del hombre: la de salvarse o condenarse para toda la eternidad. La Inquisición, al imponer un modelo único de creencia, sometiendo a cada individuo a la vigilancia permanente de una opinión condicionada, destruyó las posibilidades auténticas de ejercer el libre albedrío, haciendo desaparecer de España la idea misma de libertad religiosa.

Yo no sé cuál es el pensamiento profundo de cada uno de mis colaboradores. Ni siquiera he querido conocerlo. Para mí que no tengo tiempo de cuidarme de las personas o las ideas, y que quiero creer en la existencia de un Dios personal, reconocido en la libertad, la historia de la Inquisición española es la fascinante ilustración del drama que amenaza a los hombres cada vez que se establece una relación orgánica entre el Estado y la Iglesia. No es necesario decir que la palabra Iglesia debe ser entendida en un amplio sentido, y que puede ser fácilmente reemplazada por la de ideología. La coincidencia exacta entre el Estado y una ideología única, ya sea proclamada abiertamente, encarnada por un partido, o destilada sutilmente por los *mass media*, ya sea de naturaleza religiosa, «científica» o económica, es el viejo sueño, siempre amenazador, de Leviatán.

Orientación bibliográfica

Para todos los trabajos publicados antes de 1963 remitimos a la obra de Emil Van Der Vekene, *Bibliographie der Inquisition*, Hildesheim, 1963. Esta bibliografía incluye 1.950 títulos, pero el autor está preparando una edición completamente renovada, que incluirá más de 4.000 títulos y que será publicada en los Estados Unidos.[*]

Recordamos, sin embargo, tres obras esenciales anteriores a 1963:

> Juan Antonio Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, 2 vol., París, 1817, en la cual el inquisidor arrepentido denuncia la Inquisición. La obra de Llorente, que pudo aprovechar una importantísima documentación de primera mano, todavía sirve como punto de partida para la investigación, especialmente en lo que respecta a los primeros años de la Inquisición.
>
> Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vol., New York, 1905-1907, reeditada en Nueva York en American Scholar Pubblications, 1966. Es la obra más completa, aún no superada en cuanto a la organización y el funcionamiento de la institución.
>
> Ernst Schafer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechszehnten Jahrhundert. Nachden Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet*, Güterlosch, 1902, 3 vol. El ensayo más importante sobre los protestantes españoles y su represión por parte de la Inquisición.

Después de 1963, la Inquisición despertó aún más el interés de los historiadores. Mencionaremos aquí solo los trabajos más

importantes y por conveniencia adoptaremos la siguiente clasificación:

1. *Obras francesas o traducidas al francés*

   Henry Kamen, *Histoire de l'Inquisition espagnole*, París, Albin Michel, 1966 (traducida de la edición inglesa de 1965). Un trabajo claro y práctico que considera todos los aspectos del problema, pero que solo lo renueva parcialmente.

   Nicolau Eymerich-Francisco Peña, *Le manuel des Inquisiteurs*, traducción, introducción y notas de Louis Sala-Molins, París, EPHSS, y Mouton, 1973. Una fuente de primer nivel disponible para el público, con un comentario que a veces refutamos pero que siempre es estimulante.

   Julio Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, París, Gallimard, 1972 (traducida del español). Importante trabajo pendiente del libro de Gustav Henningsen sobre la actitud de la Inquisición hacia la brujería.

   Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens*, París, Klincksieck, 1977. El capítulo 2 está enteramente dedicado a la relación de los moriscos con la Inquisición.

2. *Obras en español y otros idiomas*

   Julio Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vida por oficio*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 14-63. Cincuenta páginas muy significativas sobre la personalidad del inquisidor.

   Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia. 1478-1530*, Barcelona, Ed. Península, 1976. Un volumen de primer orden, la primera monografía verdaderamente científica sobre los primeros cincuenta años de la Inquisición española a través del prisma de un tribunal de provincia.

Gregorio De Andrès, *Proceso inquisitorial del padre Sigüenza*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975. Estudio exhaustivo de un proceso modelo.

«Historia 16» *La Inquisición*, número especial, diciembre 1976, con la colaboración de José Antonio Escudero, Francisco Tomás y Valiente, Antonio Domínguez Ortiz, Julio Caro Baroja, Marcel Bataillon, J. Ignacio Tellechea Idígoras, Henry Kamen, Antonio Elorza, José Manuel Cuenca Toribio, Luís Alonso Tejada, Maurice Birkel, Ricardo García Carcel. Un significativo confronte de ideas.

Carmen Martín Gaite, *El proceso de Macanaz. Historia de un empapelamiento*, Madrid, 1970. Reconstruye uno de los dos grandes procesos políticos del siglo XVIII.

Redondo, Augustín, *Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps*, Droz, Ginebra, 1976. El capítulo 5 está enteramente dedicado a la actividad inquisitorial de Antonio de Guevara.

Pérez Villariño, S., *Inquisición y constitución*, Madrid, 1970. La obra presenta de manera novedosa la Inquisición como instrumento de control social.

Haïm Beinart, *Records of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalén, 1974 (traducción inglesa del hebreo).

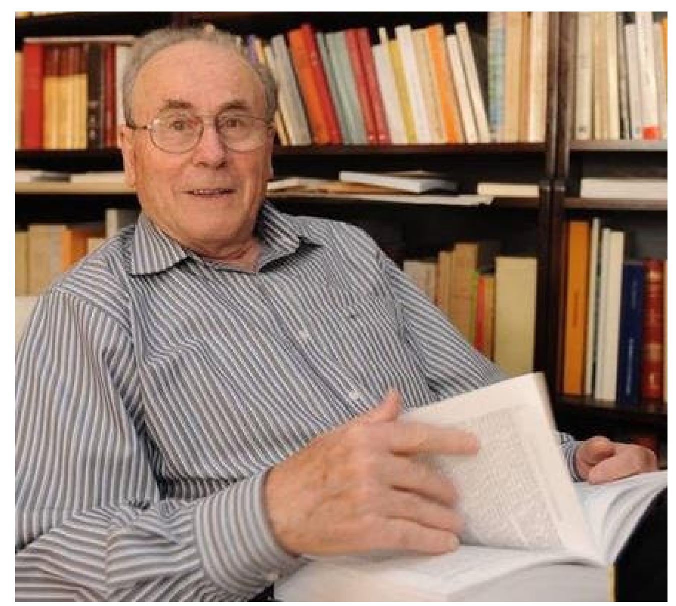
II. Artículos

Dedieu, Jean-Pierre, «Les inquisiteurs de Tolède et la visite du district», en *Mélanges de la Casa de Velázquez* (1977), pp. 235-256, y «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède», en ibid. (1978). El primer estudio en profundidad de las visitas después de Lea y un análisis estadístico, cronológicamente diferencial, de los procesos toledanos durante tres siglos.

Greenleaf, Richard, «The Mexican Inquisition and the Indians. Sources for the ethnohistorian», in *The Americas*,

XXXIV n.º 3 (enero 1978). Otro ejemplo, en este caso americano, del extraordinario valor de las fuentes inquisitoriales para la etnohistoria, el conocimiento de las costumbres (y especialmente de la sexualidad), de la religiosidad, de las prácticas mágicas, etc. Se debe al mismo autor una excelente obra de síntesis sobre la Inquisición mexicana en el siglo XVI.

Henningsen, Gustav, «El banco de datos del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1500-1700)», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIV (1977), pp. 547-570. El autor expone los méritos excepcionales de una fuente fundamental de la cual mucho se puede esperar en los campos de la antropología y de la etnohistoria, permitiendo el tratamiento mediante ordenador.



Bartolomé Bennassar (Nimes, Francia, 1929), escritor, profesor e historiador, es uno de los grandes especialistas de la historia de España de los siglos XVI y XVII, aunque también ha investigado sobre la España contemporánea. Entre sus obras destacan *La Inquisición Española; Historia de los españoles; Los cristianos de Alá, La historia extraordinaria de los renegados* (en colaboración con Lucile Bennassar); *Franco; España. Los siglos de oro* (en colaboración con Bernard Vicent); *Histoire du Brésil* (con Richard Marin); *Todas las Colombias; Hernán Cortés. El conquistador de lo imposible* (en Temas de Hoy). Ha publicado además varias novelas de éxito, alguna de las cuales fue llevada al cine (*El último salto*, 1970).

Notas

[1] Hablamos aquí de historiadores. Porque algunos archiveros especializados en el estudio y clasificación de los documentos inquisitoriales conocen también esas fuentes a la perfección, como el padre Enrique Llamas y Natividad Moreno Garbay. <<

[2] Véase Gustav Henningsen: «El banco de datos del Santo Oficio», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIV (1977), pp. 547-570. Es un artículo excepcional por su densidad y la fuerza de sus sugerencias. <<

[3] De manera muy diferente a lo que se suele afirmar o imaginar. Los interrogatorios de los inquisidores no seguían en absoluto un modelo prefabricado. <<

[4] Bartolomé Bennassar, *L'homme espagnol. Attitudes et mentalités. XVIe XIXe siècles*, Hachette, París, 1975. <<

[1] Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España*, Hiperión, Madrid, 1980, 4 tomos; t. IV, p. 186. Llorente utiliza aquí la cifra de condenados a muerte por la Inquisición de Sevilla dada por la crónica de Andrés Bernáldez para 1482-1489. De ella extrapola la cifra total de las sentencias dictadas, según un método muy discutible. <<

[2] La «Recapitulación» figura en *ibid.*, p. 202, y el comentario en p. 183. <<

[3] Henry Charles Lea, *A history of the Inquisition oí Spain*, Nueva York, 1906-1907 (reed. 1966), t. IV, pp, 516-525. <<

[4] Para más detalles sobre lo que viene después, véase Jean-Pierre Dedieu, «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède», en *Mélanges de la Casa Velázquez*, XIV (1978). <<

[5] La curva «total» de la figura 2 no se corresponde con la curva de los procesos de fe de la figura 1. No tenemos en cuenta más que los procesos cuya naturaleza conocemos con certeza mientras que incluimos en la figura 1 todos los casos de los que tenemos mención. <<

[6] Henry Kamen en su obra *La Inquisición Española*, Crítica, Barcelona, 19792 (ed. original inglesa: 1965), no dedica más que diecisiete páginas a estos delitos de un total de más de trescientas, y doce a la hechicería. <<

[7] Véase Ricardo García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona, 1976, pp. 109-134, 167-175, 195-214, 241-304. <<

[8] H. C. Lea, *op. cit.*, t. I, pp. 592-611. <<

[9] Padre Miquel Carbonell, *Liber descriptionis reconciliationisque… herelicorum*, publicado por Manuel Bofarull de Sartorio, en «Colección de documentos inéditos del archivo de la Corona de Aragón», t. XXVII, Barcelona, 1865, pp. 5-235. El autor, archivero de la Corona de Aragón en el momento de los hechos, parece haber tenido acceso a los archivos del tribunal, caso casi único entre los historiadores antiguos de la Inquisición. <<

[10] Los resultados han sido publicados en el artículo del que ya hemos hablado («El banco de datos del Santo Oficio»), y en la comunicación de Jaime Contreras («Las causas de fe en la Inquisición española, 1540-1700. Análisis estadístico»), presentada en el simposio interdisciplinario de la Inquisición medieval y moderna celebrado en Copenhague los días 5-9 septiembre 1978. Hemos participado en ese simposio. <<

[11] Se refiere a los cuadros de las pp. 29 ss. La categoría de «varios» incluye los procesos por sodomía y bestialidad juzgados

por los tribunales de Aragón. <<

[12] El análisis estadístico de las causas de fe mencionadas en el catálogo del tribunal de Cuenca sugiere que ése sería el caso de Cuenca. Pero seguimos sin tener la certeza. <<

[13] Natividad Moreno Garbay, *Catálogo de alegaciones fiscales*, Madrid, 1977. Se trata de un trabajo modélico. <<

[14] Fidel Fita, «La Inquisición toledana. Relación contemporánea…», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XI (1887), pp. 294-295. <<

[15] Haïm Beinart, *Records of the trial of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, trad. inglesa, Jerusalén, 1974-1977. <<

[16] Gustav Henningsen, *op. cit.* <<

[17] Véase a título de ejemplo la historia de doña Isabel Enríquez brevemente relatada en el capítulo 4. <<

[18] Véase igualmente el relato que hace de un caso del cual fue testigo ocular el historiador toledano Sebastián de Orozco, Bibl. del Palacio Real de Madrid, mss. 1.846, f.ºs 146 ss. <<

[1] Henry Kamen, *op. cit.*, p. 55. <<

[2] Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, p. 51. <<

[3] Ibidem. <<

[4] Gaspar Isidro de Argüello, *Instrucciones del Santo Oficio…*, Bibl. Nacional, Madrid, mss. D. 118, f.º 13. <<

[5] AHN, lib. 316, f.º 166. <<

[6] AHN, lib. 317, f.º 23. <<

[7] AUN, lib. 574, f.º 66. <<

[8] AHN, lib. 317, f.º 211. <<

[9] Gaspar Isidro de Argüello, *op. cit.*, pp. 13-14. <<

[10] Ibidem. <<

[11] AHN, Inquisición, leg. 1.953, exp. 74-75. <<

[12] Estamos en efecto en país morisco: muchos moriscos comprendían mal el castellano y hablaban algarabía, lengua árabe alterada por el contacto con el castellano. <<

[13] AHN, Inquisición, leg. 4. Cuaderno «Orden que se ha de tener en la letura y publicación del edicto general». <<

[14] AHN, Inquisición, Llerena, leg. 1.987 a 1.989. <<

[15] Volveremos en el próximo capítulo sobre ese cuestionario sumamente interesante. <<

[16] British Museum, ms. eg. 1.507, f.os 61-62. <<

[17] Mercedes García Arenal, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Siglo XXI, Madrid, 1978. <<

[18] AHN, Inquisición, Sevilla, leg. 2.075. <<

[19] H. C. Lea, *op. cit.*, t. IV, p. 72. <<

[20] Marcelin Defoumeaux, Pablo de Olavide si afrancesado, PUF, París, 1959. <<

[1] Henry Kamen, *op. cit.*, p. 154. <<

[2] Julio Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 17-18. <<

[3] Sólo la lectura íntegra de esos procesos puede hacer tomar clara conciencia de ese fenómeno. Sin embargo, se puede también observar en las relaciones de causas de los tribunales americanos que son mucho más detalladas. Por ejemplo, las relaciones de causas de Lima a finales del siglo XVII. <<

[4] Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, pp. 135-135. <<

[5] Julio Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 21-22. <<

[6] Para detalles más amplios, véase Claire Guilhem, *Des femmes, l'Inqutsition et la fot*, tesis de historia, ejemplar dactilografiado, Universidad de Toulouse-Le Mirail. 1976. <<

[7] Véase más adelante el capítulo 11, «Pot el Estatfo, 'contea el Estílelo». <<

[8] Un juro era una obligación sobre una renta de la Corona, que comportaba un interés anual. <<

[9] Henry Kamen, *op. cit.*, pp. 160-161. <<

[10] Un «veinticuatro» era un magistrado municipal análogo a los regidores de Castilla. Este nombre sólo aparece en Andalucía, y su origen procede de que los consejeros municipales de algunas ciudades eran 24. <<

[11] Categoría social que aparece sobre todo en Andalucía. No eran nobles pero gozaban de una buena posición económica y capaces de equipar un caballo para la guerra. <<

[1] Todas las citas precedentes han sido extraídas de la obra magistral de Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975 [trad. cast.: *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Madrid, 1978]. Se debe recurrir también a la interesante edición del Manual de inquisidores, con introducción, traducción y notas de Lonis Sala-Molins, Mouton, París, 1973. <<

[2] Véase J. A. Llorente, *La Inquisición y los españoles*, ed. de Valentina Fernández Vargas, Ciencia Nueva, Madrid, 1967, pp. 126-128, 130-149 y 151-166, El título de la ebra original de Llorente de donde proceden los datos es Memoria crítica sobre cuál ha sido la opinión nacional de España acerca del tribunal de la Inquisición. <<

[3] Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, pp, 184-185. <<

[4] Francisco Tomás y Valiente en Historia 16, número especial dedicado a la Inquisición (diciembre 1976), pp. 19-36. <<

[5] AHN, Inquisición, Sevilla, leg. 2.075. <<

[6] Michel Foucault, *op. cit.*, p, 36. <<

[7] *Ibid.*, pp. 36-37. <<

[8] Véase más adelante el capítulo 10 dedicado al estudio de esta cuestión <<

[9] El *Manual de inquisidores*, obra citada. <<

[10] *Ibid.*, p. 42. <<

[11] Michel Foucault, *op. cit.*, p, 39. <<

[12] *Manual de inquisidores*, p. 134. <<

[13] *Ibidem*. <<

[14] AHN, Inquisición, leg. 1.853, exp. I. <<

[15] Citado por Claire Guilhem, *op. cit.* <<

[16] Marie-José Marc, *Comportements et mentalités en Extremadure à la fin du XVIe siècle*, tesis de historia, ejemplar dactilografiado, Universidad de Toulouse-Le Mirail, 1976. <<

[17] Ricardo García Cárcel, *op. cit.*, p. 145. El error de este autor, a pesar de estar siempre tan bien informado, procede sin duda de que antes de 1530 el tribunal de Valencia procesó sobre todo a judaizantes cuyos bienes habían sido efectivamente confiscados. <<

[18] Por ejemplo, en las relaciones de causas de Sevilla de 1606 a 1612. AHN, Sección Inquisición, leg. 2.075. <<

[1] Andrés Bernáldez, *Memoria del reinado de los Reyes Católicos*, Biblioteca, Reyes Católicos, Madrid, 1962, p. 256. <<

[2] Nicolás López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, cit. por H. Kamen, *op. cit.*, p. 31. <<

[3] Antonio Domínguez Ortiz, art. cit., en Historia 16 (diciembre 1976), 1'. 39. <<

[4] Fuentes citadas por Ricardo García Cárcel: leg, 345 y 347, Archivos del Reino de Valencia, Maestre Racional. <<

[5] *Ibid.*, leg. 338 a 347. <<

[6] AHN, Inquisición, Valencia, leg. 5, 311. <<

[7] La revuelta de las Germanías se limitó a la región de Valencia. Fue casi contemporánea a la de las Comunidades de Castilla, puesto que se desarrolló entre 1519 a 1521. <<

[8] AHN, Inquisición, libro 497, f.º 22-23, cit. por H. Kamen, *op, cit.*, p. 134. <<

[9] AHN, Inquisición, Llerena, leg. 1.987 y 1.988. <<

[10] Antonio Rodríguez Menino, «Les judaïsants à Badajoz de 1493 à 1599», en *Revue des Études Juives* (1956), p. 74. <<

[11] AHN, Inquisición, Sevilla, leg. 2.075. <<

[12] AHN, Inquisición, Valladolid, leg. 2.135, exp. 1, 3, 6, 8, 9. <<

[13] Henry Kamen, *op. cit.*, p. 236. <<

[14] Henry Kamen; «Confiscation in the economy of the Spanish Inquisition», en *Economic History Review*, 2.ª serie, XVIIT, n.º 3 (1965), pp. 514-515. <<

[15] AHN, Inquisición, leg. 1.287, exp. 39. <<

[16] H. C. Lea, *op. cit.*, p. 553. <<

[17] Henry Kamen, véase nota 14, *supra*. <<

[18] Henry Kamen, *op. cit.*, p. 242, cuadro. <<

[19] *Ibidem*. <<

[20] Los elementos de las páginas que siguen proceden en su casi totalidad de las obras siguientes: Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos*, Revista de Occidente, Madrid, 1978; Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens*, Klincksieck, París, 1977; Marie-José Marc, *Comportements et mentalités en Extremadure à la fin du XVIe siècle, op. cit.*; por último, Dominique Peyre, *Comportements et mentalités dans le royaume de Grenade, 1573-1577*, tesis de historia, ejemplar dactilografiado, Universidad de Toulouse-Le Mirail, 1976. <<

[1] AHN, Inquisición, Toledo, leg. 114, exp. n.º 9. <<

[2] Teresa de Ávila, *Vida de la Madre Teresa de Jesús*. <<

[3] AHN, Inquisición, Toledo, leg. 115, n.º 20. <<

[4] AHN, Inquisición, Toledo, leg. 114, exp. n.º 16. <<

[5] AHN, Inquisición, Toledo, leg. 85, exp. n.º 65. <<

[6] Nos referimos aquí a lo que dicen Jean Sarrailh, *L'Espagne éclairée dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, París, 1954 [trad. cast.: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, FCE, México, diversas ediciones], y Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Biblioteca de Autores españoles, Madrid, 1962, VI, cap. 6. Uno y otro utilizaron la *Historia crítica*, de J. A. Llorente. <<

[7] José Deleito y Piñuela, *La pula religiosa bit/o el cutirlo Felipe*, Espasa-Calpe, Madrid. 1952. <<

[8] Cit. por Menéndez Pelayo, *op. cit.* La fuente que utiliza es el manuscrito de la Biblioteca colombina, ms. 118. <<

[9] Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Ed. de Minuit, París, 1977. <<

[10] Bartolomé Bennassar, *L'homme espagnol, op. cit.*: «el censo de 1561 señala la presencia de once beatas en Ávila, el de 1567 enumera a doce en Trujillo y el de 1587 a cinco en Plasencia». <<

[11] Carta citada por Miguel de la Pinta Llorente, *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España*, CSTC, Madrid, 1961. <<

[12] Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 19662. <<

[13] Henry Kamen, *op. cit.*, p. 220. <<

[14] Bernardo Barreiro de W., *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia*, Akal, Madrid, 1973. <<

[1] Señalemos la relación entre lo que acabamos de decir y el estudio estadístico de las causas de fe de Toledo que damos en la figura 2. Clasificamos la categoría «Palabras escandalosas» del estudio en cuestión según el cuadro siguiente:

Blasfemias

simple fornicación

Palabras escandalosas ⟨ proposiciones ⟨

varios

libros prohibidos

El control del flujo ideológico se refleja en procesos por «proposiciones (varios)» y por «libros prohibidos». El control del clero lleva además a casos de «solicitación» que constituyen una categoría aparte en el estudio estadístico. La campaña sobre el matrimonio cristiano provoca el ascenso de las categorías «simple fornicación» y «bigamia», entre otras. La serie «bigamia» aparece aparte en el gráfico. Pedimos al lector excuse la complejidad de esas correspondencias. <<

[2] Que dan respectivamente el contenido de 559, 309 y 373 casos. Jean-Pierre Dedieu: «Les causes de foi de l'inquisition de Tolède, essai statistique», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV (1978). <<

[3] Tenemos razones para pensar que la evolución, en otras partes, fue la misma. En Sevilla de 1606 a 1612, en Valladolid de 1622 a 1626, en Llerena de 1589 a 1592, las blasfemias representaban alrededor de una tercera parte de las «palabras escandalosas». Véase Michel Hugonnet, *L'activité du tribunal de I'Inquisition de Valladolid de 1622 a 1626*, tesis Universidad de Toulouse-Le Mirail, 1977, y Marie-José Marc, *Comportements et mentalités en Extremadure (1589-1592)*, tesis, Universidad de Toulouse-Le Mirail, s. d., así como las «relaciones de causas» de la Inquisición de Sevilla de 1606 a 1612. <<

[4] AHN, Inquisición, leg. 31, exp. 42. <<

[5] AHN, Inquisición, leg. 34, exp. 8. <<

[6] AHN, Inquisición, leg. 39, exp. 21. <<

[7] AHN, Inquisición, libro 833, fº 151 vº. Sabemos, por las notas que figuran al margen de los informes de actividad, que la Suprema, en la segunda mitad del siglo XVI, animaba a los tribunales a condenar a la mayor cantidad posible de gente a las galeras (véase capítulo 11). Sabemos, por otra parte, que Felipe II revisó sistemáticamente lo que en nuestros días llamaríamos el Código penal en ese sentido, y que enviaba instrucciones similares a los tribunales civiles. <<

[8] «Relaciones de causas de Sevilla, 1609, AHN, Inquisición, leg. 46, exp. 42. Es posible que la blasfemia del esclavo fuera un medio de defensa, un intento de chantaje hacia su amo que se arriesgaba a perder el trabajo de su esclavo durante todo el tiempo que estuviera prisionero de la Inquisición. <<

[9] Sin embargo, hemos visto un caso en que un hombre intentó hacer renegar de Dios a otro mediante promesa de dinero, como el *Don Juan* de Molière. <<

[10] Henry Charles Lea, *A History of Inquisition of Spain*, t. IV, pp. 328-335, que desarrolla ampliamente todos estos puntos. Citemos un claro ejemplo de esa imprecisión: en 1562, la Inquisición de Toledo condena a Inés de la Parra por haber dicho: «Reniego del Santo Crisma». Ahora bien, el doctor Salazar, que había venido a inspeccionar el tribunal con órdenes de la Suprema hace notar que «en su tiempo» (había sido fiscal e inquisidor de Granada) la Inquisición no juzgaba esa blasfemia. Ante la incertidumbre que se produce, se remite al Consejo: AHN, Inquisición, leg. 3.068, exp. 40. <<

[11] AHN, Inq., leg. 35, exp. 21. <<

[12] «Puertas, elevad vuestros frontones, alzaos pórticos antiguos, y haga su entrada el Rey de la Gloria», Salmo XXIII. <<

[13] AHN, Inq., leg. 225, exp. 8. <<

[14] Utilizamos la «Relación de causa» de Benito Ferrer, AHN, Inq., leg. 2.106, exp. 24, y una relación anónima de su ejecu-

ción extraída de los archivos de la Inquisición publicada por F. Romero de Castilla en Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1871, pp. 170-173. «Relaciones de causas» de Maurin y Larrea, AHN, Inq., leg. 2.106, exp. 24 y 28. Datos sobre el caso Peralta-Guevara: AHN, Inq., libro 592, f.º 432rº-425vº. <<

[15] AHN, Inq., libro 833, f.º 61rº-64vº. <<

[16] AHN, Inq., libro 833, f.º 442rº-481vº. <<

[17] «Relaciones de causas», Sevilla, 1608. <<

[18] Habría que hacer un estudio sistemático de las denuncias; nos proponemos dedicarnos próximamente al estudio de las de Toledo. Sólo una pequeña parte de ellas dio lugar a un proceso. Véase AHN, Inq., leg. 497, exp. 3 a 5 y 8. <<

[19] Recordemos para nuestros lectores que no sean teólogos que en sana doctrina católica Dios es Trinidad, es decir tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) en un solo Dios. Dios es, pues, uno y trino. Cristo es la segunda persona de la Trinidad, el Hijo. Es, pues, herético hacer de él la Trinidad entera. Cristo es a la vez verdadero Dios y verdadero Hombre, teniendo dos naturalezas. Por último la confesión es obligatoria durante la Cuaresma, y quienes lo contravenían eran denunciados a la autoridad laica. Para dar fe los confesores entregaban, pues, a sus penitentes certificados, «cédulas de confesión». El padrenuestro, el avemaria y el credo constituían el bagaje mínimo que se exigía cada vez más a cada español en la segunda mitad del siglo XVI. Los artículos de la fe resumen en unas líneas lo esencial de la doctrina cristiana. <<

[20] AHN, Inq., leg. 205, exp. 24. No hace falta insistir en el fantástico interés de estos documentos. Seguimos aquí a los inquisidores hasta el fondo mismo de su conciencia. <<

[21] La cursiva es nuestra. <<

[22] AHN, Inq., leg. 200, exp. 9. <<

[23] AHN, Inq., leg. 42. Estas prácticas siguieron siendo muy corrientes en numerosas regiones de España. Se pueden ver tortas de cera semejantes a las que cita nuestro texto en cualquier museo etnológico. <<

[1] Augustín Redondo, «Luther et l'Espagne de 1520 a 1536», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. I (1965), pp. 109-165. Para lo esencial de este parágrafo, seguimos el mencionado trabajo, completándolo. <<

[2] Henry Charles Lea, *op. cit.*, t. III, p. 413. <<

[3] AHN, Inq., leg. 221, exp. 19. <<

[4] AHN, Inq., leg. 204, exp. 43. <<

[5] Henry Charles Lea, *op. cit.* <<

[6] AHN, Inq., libro 574, f.º 18vº-21vº y f.º 141vº. <<

[7] Virgilio Pinto Crespo, *Censura inquisitorial en la segunda mitad del siglo XVI*, tesis de licenciatura, ejemplar dactilografiado, Universidad Autónoma de Madrid, 1977, p. 61. <<

[8] AHN, Inq., libro 833, f.º 1-10. <<

[9] AHN, Inq., leg. 3.067, exp. 82 y 84. <<

[10] José Luis Novalín, *El inquisidor general Fernando de Valdés*, Oviedo, 1968, pp. 292-294. <<

[11] *Ibidem*. Sobre el hecho de saber si eran luteranos o no, véase la contribución de Marcel Bataillon, *Erasmo y España*. El autor nos parece que va demasiado lejos en una tesis fundamentalmente justa. <<

[12] Véase Ernst Schäfer, *Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols., Giitersloh, 1902, que sigue siendo, a pesar de su fecha, una mina inagotable de informaciones y que hemos utilizado ampliamente en este capítulo. AHN, Inq., leg. 210, exp. 18; leg, 2.072, exp. 30; libro 833, f.º 115vº. <<

[13] AHN, Inq., leg. 126, exp. 9; leg. 78, exp. 3. <<

[14] Ernst Schafer, *op. cit.*, vol. 2, pp. 271-342. <<

[15] AHN, Inq., leg, 3.067, exp. 131, 132, 133; Etnst Schafer, *op. cit.*, vol. 2, p. 312 y p. 107, donde publica el texto íntegro del panfleto de Sebastián Martínez. <<

[16] AHN, Inq., leg. 77, exp. 6. <<

[17] AHN, Inq., leg. 200, exp. 8. <<

[18] AHN, Inq., leg. 200, exp. 8. 18. Este gráfico no es más que una simple indicación. La columna de la izquierda estudia los elementos de la figura del luterano tal como lo definía el edicto de fe sobre la base de un edicto de 1629. <<

[19] AHN, Inq., leg. 2.072, exp. 30. <<

[20] Ha sido motivo de asombro ver a los españoles distinguir entre cristianos y luteranos, como si los luteranos no fueran cristianos, queriendo ver en ello una prueba de incultura religiosa. No podemos estar de acuerdo con esa inferencia. Los propios inquisidores seguían ese esquema, cuyo estudio sería del mayor interés. <<

[21] AHN, Inq., leg. 205, exp. 2. Las gentes perseguidas por el Santo Oficio no gozaban del derecho de asilo en las iglesias. <<

[22] AHN, Inq., leg. 76, exp. 10. <<

[23] AHN, Inq., libro 1.233, f.º 297rº, 301rº, 308vº, 312rº. Sobre los protestantes en España en los siglos XVII y XVIII, véase AHN, Inq., libro 1.150, que es un registro de conversiones al catolicismo llevado por el Santo Oficio. <<

[24] Henry Charles Lea, *op. cit.*, vol. 3, pp. 482-483. Lea emite la hipótesis de que la Inquisición hubiera querido evitar condenar obras que anteriormente hubiera aprobado a medida que la ortodoxia se hacía más quisquillosa. Se puede añadir que una censura previa seria de todas las obras impresas hubiera exigido un sistema que los medios financieros limitados de que gozaba el Santo Oficio no le permitían crear. <<

[25] La literatura sobre el control de los libros por parte de la Inquisición es considerable, pero de valor desigual. Un grupo de investigadores de la Universidad Autónoma de Madrid se ha dedicado al tema. El primer producto de su trabajo es la excelente memoria de licenciatura de Virgilio Pinto Crespo, antes citada, cuyo contenido constituye la base del presente párrafo, y de todo cuanto decimos sobre el tema. Utilizamos además: Antonio Sierra Corella, La censura en España. Indices y catálogos de libros prohibidos, Madrid, 1947; H. Reusch, *Die indices librorum prohibitorum des sechszehnten Jahrbunderts*, Tubinga, 1886; Marcelin Defourneaux, *L'Inquisition et les livres français au* XVIII[e] *siècle*, París, 1963. <<

[26] El Consejo hacía a veces volver a calificar la obra por sus propios calificadores, o por los de los tribunales de origen, o tomaba enseguida su decisión. <<

[27] Debemos esta Información a M. Santa María que prepara actualmente un trabajo sobre la Inquisición de Logroño. <<

[28] AHN, Inq., leg. 2.105, exp. 52. <<

[29] Abjuró *de levi* contrariamente a la afirmación que se encuentra a menudo de que fue declarado inocente. AHN, Inq., leg. 2.106, exp. 10. <<

[30] Gregorio de Andrés, *Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza*, Madrid, 1975, pp. 24-25. <<

[31] AHN, Inq., leg. 2.106, exp. 2. <<

[32] AHN, Inq., leg. 3.182, cuyo contenido está desordenado. Esta vigilancia explica que encontremos, dispersos en la correspondencia de los tribunales, una importante colección de folletos anunciando las tesis con la lista de los puntos que el candidato se proponía defender. <<

[33] AHN, Inq., leg. 1, exp., f.º 273vº; leg. 497, exp. 2; leg. 3.175; leg. 3.180, que, además de un importante paquete de letras que le conciernen, contiene un mensaje que intentó hacer

salir de la prisión, bordado con un hilo zurcido sobre un pedazo de tela. <<

[*] La cifra absoluta es incompleta. <<

[**] Se toma un período de diez años debido al escaso número de acusados en el siglo XVIII. <<

[34] Diccionario de historia eclesiástica de España, art. «Predicación». <<

[35] Henry Charles Lea, *op. cit.*, vol. 4, pp. 99-100. El Concilio de Trento, por otra parte, planteó explícitamente el problema de la solicitación. Atribuir el conocimiento de este delito a la Inquisición fue una política constante del Papado: la Inquisición romana y la portuguesa recibieron jurisdicción sobre ella a principios del siglo XVII. Es de señalar que el Santo Oficio, aparte de este caso, apenas se interesaba en la vida sexual de los clérigos. No era tanto el aspecto sexual de la cosa que le interesaba (aunque para establecer el delito se nos describe con un lujo inaudito de detalles lo ocurrido) como el hecho de que hubiera ocurrido durante la confesión. <<

[36] Henry Charles Lea, *op. cit.*, vol. 4, p. 136, nota. Los procesos de los solicitantes son una mina para la historia de la confesión. <<

[1] Véanse los artículos «Mariage» (Matrimonio), «Affinité» (Afinidad), «Empêchement» (Impedimento), «Divorce» (Divorcio) y «Honnêteté publique» (Honestidad pública) del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, con la precaución de tener en cuenta la inclinación que esta obra tiene de borrar las variaciones de la doctrina. <<

[2] Actas publicadas por José Sánchez Herrero, Concilios provinciales toledanos de los siglos XIV y XV, La Laguna, 1976, pp. 301-327. En la Castilla del siglo XVI la ceremonia del matrimonio comportaba dos fases. El desposorio y la velación. Ésta era una bendición solemne que se daba a los esposos un tiempo des-

pués del desposorio y que no era en absoluto esencial para el sacramento. El propio desposorio se desdoblaba en desposorio con palabras de futuro, en el que los esposos se prometían el uno al otro, especie de petición de mano que durante mucho tiempo ha sido considerada como un verdadero matrimonio, y el desposorio con palabras de presente, en el que los dos esposas se entregaban verdaderamente el uno al otro, única ceremonia válida a ojos de la Iglesia. <<

[3] Sesión XXIV, «Canons du saint-sacrement de mariage», publicados por Charles Joseph Hétele, en *Histoire des concites*, t. X, 1, p. 508 ss. <<

[4] Henry Charles Lea, *op. cit.*, vol. 4, p. 316. <<

[5] Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta*, Madrid, 1969, pp. 346 350. <<

[6] *Novísima recopilación*, t. XII, título XXVIII. Precisemos que el monopolio de la Inquisición sobre las causas de bigamia no fue nunca completo. Se encuentran en los archivos alusiones a procesos comenzados y a veces juzgados por otras jurisdicciones; las sentencias inquisitoriales remiten sistemáticamente al delincuente a los tribunales eclesiásticos para determinar cuál de los matrimonios es el válido. <<

[1] Fuente: Procesos conservados, según Sebastián Cirach Estopañán, *Registros de los documentos del Santo Oficio de Cuenca y Sigüenza*, t. I, Cuenca, 1965. <<

[2] Fuente: Jean-Pierre Dedieu, «Les procès de foi de l'Inquisition de Tolède», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIV (1978). <<

[3] Fuentes: Relaciones de causas, AHN, Inq., libros 831, 832, 833. <<

[4] Datos incompletos. <<

[4] Datos incompletos. <<

[4] Datos incompletos. <<

[5] Datos muy incompletos. <<

[4] Datos incompletos. <<

[6] Los datos siguientes son completos para Toledo. <<

[7] AHN, Inq., leg. 24, exp. 2, 4, 21, 25. <<

[8] «Relaciones de causas», AHN, Inq., libros 831 y 833. <<

[9] AUN, Inq., leg. 24, exp. 10, 25 y 27. <<

[10] Henry Charles Lea, *op. cit.*, vol. 4, pp. 323-327. <<

[11] Sobre todo esto ver el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. «Simple fornication». <<

[12] Henry Charles Lea, *op. cit.*, vol. 3, p. 552, y vol. 4, p. 146. <<

[13] AHN, Ing., libro 833, f.º 113vº. <<

[*] Quizás incompleto. <<

[**] Evaluación. <<

[14] AHN, Inq., leg, 69, exp. 5; leg. 70, exp. 4; leg. 15, exp. 33. <<

[15] AHN, Inq,, leg. 73, exp. 13. <<

[*] La serie de 1551-1560 es ciertamente incompleta, al faltar varias páginas en el microfilm que se nos envió. <<

[**] La serie 1551-1560 se extiende hasta el auto del 17 de mayo de 1560, incluido éste. La serie de 1561-1570 comienza después de este auto y se interrumpe en vísperas del auto del 6 de julio de 1570, que está, pues, incluido en la serie 1571-1580. Ésta se acaba de hecho con el auto del 16 de noviembre de 1579. <<

[1] Las relaciones de causas de Zaragoza provienen del AHN, Inq., Zaragoza, libros 988 y 989. En cuanto a los procesos valencianos» proceden del mismo fondo, leg. 560 y 561 para los procesos de sodomía, leg. 518 para los de bestialidad. <<

[2] Son 107 porque añadimos a los 100 fiel período 1541-1580 los siete del auto de 1593. <<

[3] Véase capítulo 4. De los trece condenados del auto de 1593, tres fueron torturados. Pero esta proporción no significa gran cosa porque los acusados que confesaban fácilmente no eran torturados <<

[*] Porcentaje calculado en relación con las sentencias conocidas. <<

[*] Porcentaje calculado en relación con las sentencias conocidas. <<

[*] Porcentaje calculado en relación con las sentencias conocidas. <<

[*] Porcentaje calculado en relación con las sentencias conocidas. <<

[*] Porcentaje calculado en relación con las sentencias conocidas. <<

[*] Porcentaje calculado en relación con las sentencias conocidas. <<

[*] Porcentaje calculado en relación con las sentencias conocidas. <<

[1] Henry Kamen, *op. cit.*, p. 252. <<

[2] Véase, por ejemplo, la edición presentada por Valentina Fernández Vargas, *La Inquisición y los españoles*, Ciencia Nueva, Madrid, 1967. Y, naturalmente, Ricardo García Cárcel, *op. cit.* <<

[3] AHN, Inq., Zaragoza, lib. 989, 615 a 618. <<

[4] British Museum, ms. eg. 1.507. Véase el detalle en el catálogo publicado por Enrique Llamas, Documentación inquisitorial. Manuscritos españoles del siglo XVI existentes en el Museo Británico, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975, pp. 55-62; ms. eg. 1.508 (catálogo, pp. 62-72). <<

[5] Henry Kamen, *op. cit.*, p. 252. <<

[6] Marcelin Defourneaux, *L'Inquisition espagnole et les livres français aux XVIIIe siècle*, PUF, Paris, 1963, p. 58. <<

[7] Véase Michel Hugonnet, *L'aclivité du tribunal de l'Inquisition de Valladolid de 1622 a 1626*, tesis de historia, Universidad de Toulouse-Le Mirail, 1977. <<

[8] British Museum, ms. AD 28358. Enrique IJamas, *op. cit.*, nota 4. <<

[9] Marcelin Defourneaux, *Pablo de Olavide el afrancesado, op. cit*. <<

[10] Marcelin Defourneaux, *L'Inquisition espagnole et les livres irantais, op. cit.*, pp. 59-60. <<

[*] El trabajo fue publicado en Liechtenstein bajo el título *Bibliotheca bibliographica historiae sanctae Inquisitionis: bibliographisches Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Geschichte und Literatur der Inquisition*, Vaduz, Topos 1992. <<

ÍNDICE